Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens
Begründet von Hofrat Dr. L. Löwenfeld und Dr. H. Kurella
Herausgegeben von Prof. Dr. Kretsch[illegible] L.

Die Psychologie der religiösen Mystik

von

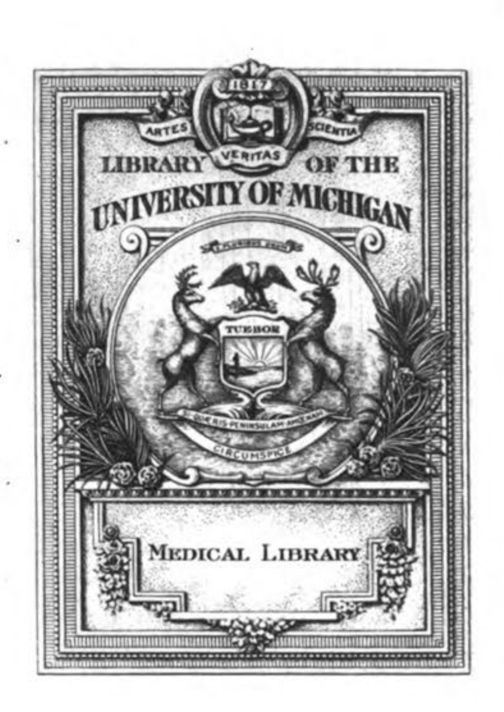
James H. Leuba
Professor der Psychologie, Bryn Mawr College, U. S. A.

Berechtigte Übersetzung von
Dr. phil. Erica Pfohl-Hamburg



München · Verlag von J. F. Bergmann · 1927




1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE
MEDICAL LIBRARY



Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens
Begründet von Hofrat Dr. L. Löwenfeld und Dr. H. Kurella
Herausgegeben von Prof. Dr. Kretschmer, Marburg a. L.
Heft 128/130

Die Psychologie der religiösen Mystik

von

James H. Leuba
Professor der Psychologie, Bryn Mawr College, U. S. A.

Berechtigte Übersetzung von
Dr. phil. Erica Pfohl-Hamburg

München · Verlag von J. F. Bergmann · 1927

Die Psychologie der religiösen Mystik

von

James H. Leuba
Professor der Psychologie, Bryn Mawr College, U. S. A.

Berechtigte Übersetzung von
Dr. phil. Erica Pfohl-Hamburg



München · Verlag von J. F. Bergmann · 1927

Vorwort.

Als „mystisch“ bezeichnete Erlebnisse haben auf beinahe jedem Kulturniveau eine bedeutende Rolle gespielt; und dennoch ist der Gegenstand trotz der ungeheuren ihm gewidmeten Literatur bis vor kurzem ebenso dunkel, wie er faszinierend ist, geblieben. Wenig war zu erwarten von Schriftstellern, die sich unter Vernachlässigung eines eingehenden und leidenschaftslosen Studiums der Tatsachen der religiösen Erbauung oder der Verteidigung der traditionellen Theorien widmeten. Der ermahnende, apologetische und romantische Charakter der meisten Literatur über religiöse Mystik erklärt ihre wissenschaftliche Bedeutungslosigkeit.

Die Mystik hat ebensosehr von ihren Bewunderern wie von ihren materialistischen Feinden gelitten. Wenn letztere nicht imstande waren, irgend etwas anderes als Verirrungen und Abnormitäten in der Mystik zu sehen, so sind die ersteren bis zu dem andern und ebenso verhängnisvollen Extrem gegangen; kein beschreibendes Adjektiv unter „erhaben“, „unendlich“, „göttlich“ schien ihnen irgendwie ausreichend.

Die besten unter den hervorragenden Mystikern sind Leute von reinem Herzen und starkem Willen, denen man unmöglich seine Bewunderung versagen kann. Ihr Glaube und ihre Bräuche — mögen wir sie auch verurteilen müssen — sind diesen Mystikern ein Zufluchtsort gegen die Konflikte und die Einsamkeit des Lebens gewesen, und eine Quelle der Kraft und des Mutes bei der Verfolgung würdiger Ziele.

* * *

Dies Buch ist eine psychologische Studie über die menschliche Natur. Es enthält allerdings ein philosophisches Kapitel und auch eins, in dem die praktischen Konsequenzen für die Religion aus einigen seiner Schlußfolgerungen auseinandergesetzt sind. Wie wichtig diese beiden Kapitel aber auch sein mögen, das Buch ist in erster Linie als psychologische Studie über gewisse Seiten der menschlichen Natur, die in der mystischen Religion in Erscheinung treten, zu beurteilen. Es ist ein Versuch, diesen Teil des „inneren Lebens“ aus dem Bereich des Okkulten, in dem man ihn schon allzu lange bleiben ließ, zu entfernen, um ihn in demjenigen Tatsachenkomplex zu verkörpern, von dem die Psychologie Kenntnis nimmt. Wenn wir auch nicht erwarten dürfen, daß es uns gelungen ist, auf alle wissenschaftlichen Probleme, die das mystische Leben stellt, eine befriedigende Antwort gefunden zu haben, so dürfen wir wenigstens hoffen, den Leser überzeugt zu haben, daß es im Prinzip keinen befriedigenden Grund gibt, irgendeines dieser Probleme außerhalb des Bereichs der wissenschaftlichen Forschung zu belassen, und daß sie im Gegenteil alle *in demselben Sinn, in demselben Maß und nach denselben allgemeinen wissenschaftlichen Prinzipien* wie alle andern Tatsachen des Bewußtseins zu erklären sind.

In diesem Buch sind wir, wie in den vorhergehenden, nach der genetischen Methode vorgegangen, d. h. wir haben mit den mystischen Erlebnissen der frühen Gesellschaft, wo sie einfacher und daher leichter zu verstehen sind, angefangen, und sind ihnen in ihren hauptsächlichsten Modifikationen und Komplikationen nachgegangen. Außerdem haben wir die vergleichende Methode angewendet, denn es ist ganz unmöglich, auf diesem Gebiet zu vollständigen Schlüssen zu gelangen, wenn man innerhalb des religiösen Lebens bleibt. Phänomene wie der ekstatische Trance und der Eindruck der Erleuchtung z. B. werden nur verständlich, wenn sie unter den verschiedenen Bedingungen, unter denen sie auftreten, d. h. sowohl außerhalb wie innerhalb des religiösen Lebens, betrachtet werden.

Die Ausdrücke „Tendenz", „Impuls", „Instinkt", „Motiv" und ähnliche kehren mit großer Häufigkeit auf den folgenden Seiten wieder. Diese Tatsache mag dazu dienen, den Gesichtspunkt, unter dem dies Buch geschrieben wurde, anzuzeigen. Es geht von einer dynamischen Auffassung der menschlichen Natur aus; es interessiert sich für das Verhalten und seine Antriebe, und räumt dem Nichtrationalen und dem Nichtbewußten einen großen Platz ein.

In dieser Hinsicht schließt sich diese Arbeit den neueren Richtungen der psychologischen Wissenschaft an. Der Autor teilt jedoch die Freudschen Ansichten in der Form, wie sie sich in den Büchern des Wiener Arztes finden, nicht. Die Ausdrücke seines Wortschatzes: Libido, Introversion, Extraversion, Komplex, psychische Kompensation, unterbewußte Aktivität, Konflikt, Verdrängung, Ersatz usw. werden selten auf den folgenden Seiten benutzt, und doch wird es dem einsichtsvollen Leser nicht entgehen, daß die Tatsachen, die sie bezeichnen, sich unter den hier besprochenen auffallenden Tatsachen befinden.

* * *

An diesem Buch ist lange gearbeitet worden. Meine ersten Studien über die religiöse Mystik sind in einem in zwei Teilen veröffentlichten Essay enthalten unter dem Titel: Les Tendances Fondamentales des Mystiques Chrétiens und Les Tendances Religieuses chez les Mystiques Chrétiens. (Rev. Philos., Bd. 54, 1902, S. 1—36, 441—487.)

Seit jener Zeit ist unser Wissen durch eine Anzahl von Beiträgen erweitert worden, von denen ich nur die erwähnen will, die von besonderem Wert für mich gewesen sind. Der Zeit und dem Glanz nach zuerst kamen die Varieties of Religious Experience von William James, 1902; dann H. Delacroix's eindringende Etudes d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme, 1908; Friedrich von Hügels gewissenhaftes und sympathisches Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genova, 2 Bde., 1909. Etwas später erschien The Meaning of God in Human Experience von William E. Hocking, 1912, ein bemerkenswerter Ausdruck spiritueller Einsicht, unterstützt von einem seltenen literarischen Talent; und ganz neuerdings fünf ausgezeichnete Kapitel in James B. Pratt's The Religious Consciousness, 1920. Wenig von Wert vom Standpunkt der Psychologie aus ist in Deutschland über die christliche Mystik veröffentlicht worden. Das Buch von Joseph Zahn: Einführung in die Christliche Mystik (Wissenschaftliche Handbibliothek, 1908) mag als von allgemeinem Interesse erwähnt werden.

Unter den Schriftstellern auf andern Gebieten als der Psychologie der Religion verdanke ich Pierre Janet vom Collège de France am meisten, der vom Automatisme Psychologique, 1894 bis zu den Médications Psychologiques, 1919, dauernd wertvolle Beiträge zu unserm Verständnis der menschlichen Natur geliefert hat.

* * *

Der vorliegende Band vollendet die Ausführung eines Planes eines einigermaßen systematischen Studiums des religiösen Lebens, der nach der Veröffentlichung meiner Doktordissertation über Bekehrung (Studies in the Psychology of Religious Phenomena—Conversion, Americ. Journ. of Psychol. Bd. VII, 1896) skizziert wurde — ein Plan, dem ich mich unglücklicherweise weder in bezug auf den Inhalt noch in bezug auf die Reihenfolge anschließen konnte.

In zwei früheren Büchern (A Psychological Study of Religion: its Origin, Function, and Future, Newyork, Macmillan 1912; und The Belief in God and Immortality: a Psychological, Anthropological, and Statistical Study, 1. ed. 1916; 2. ed. Chicago, The Open Court Pub. Co., 1921) und in dem vorliegenden Band habe ich den Ursprung, die Natur und die Funktion der Gottesideen, des Glaubens an eine persönliche Unsterblichkeit und der mystischen Glaubensarten und Bräuche betrachtet. Die Behandlung des Ursprungs und der Natur der Gottesideen und der Religion brachte eine Behandlung des Ursprungs und der Natur der primitiven Philosophie des Menschen und der Magie mit sich, und die Trennung der Magie von der Religion (Teil I und II von A Psychological Study).

Das Interesse an dem gegenwärtigen Stand der Hauptglaubenssätze der Christenheit brachte mich zu einer statistischen Untersuchung des zeitgenössischen Glaubens an persönliche Unsterblichkeit und an die Art des Gottes, die dem Gottesdienst der bestehenden Religionen zugrunde liegt (Teil II, S. 172 bis 287 des Belief in God and Immortality). Diese Untersuchung liefert die erste bestimmte und genaue Information über die Verhältniszahl der Gläubigen, Zweifler und Nichtgläubigen in einer Anzahl von Klassen intellektueller Führer, nämlich Naturforscher, Biologen, Historiker, Soziologen und Psychologen und auch unter College-Studenten nichttechnischer Abteilungen. Unter den bedeutsamen Tatsachen, die diese Statistiken erweisen, ist zu nennen die regelmäßige Beziehung zwischen Unglauben und einer in den obengenannten Wissenschaftszweigen erlangten Auszeichnung.

Auf Grund dieser Studien über Ursprung und Funktion kam ich außerdem dazu, über die Latest Forms and the Future of Religion (Teil IV von A Psychological Study) zu schreiben, über die Present Utility of the Beliefs in God and Immortality (Teil III von Belief in God and Immortality) und schließlich über die Disappearance of the Belief in a Personal Superhuman Cause and the Welfare of Humanity (letztes Kapitel des jetzigen Buches).

Die Beziehung zwischen Theologie und Psychologie wird im XI. Kapitel von A Psychological Study betrachtet. Dort kommen wir zu dem Schluß, daß, soweit die jetzige Form des Gottesglaubens unter Christen sich auf Tatsachen des „inneren Lebens" stützt, d. h. auf psychische Erlebnisse, die einen persönlichen Gott als ursächliches Agens erfordern sollen, es ein Glaube ist, der nicht von der Metaphysik, sondern von der psychologischen Wissenschaft abhängig ist. Dies Problem erscheint von Neuem im XII. Kapitel des vorliegenden Bandes.

* * *

Jeder, der sich für den Zusammenhang meiner Arbeit mit der anderer Autoren, besonders William James und H. Delacroix, interessiert, sollte bedenken, daß meine Studie über die christliche Bekehrung im Jahre 1896 erschien (E. Starbuck's Psychology of Religion wurde 1899 veröffentlicht. Ihm ging ein Artikel voraus: A Study of Conversion, Amer. Journ. of Psychol. Bd. 8, 1897), und der Essay über die Christlichen Mystiker im Jahre 1902, das Jahr, in dem Varieties of Religious Experience veröffentlicht wurde. Soweit letzteres Buch eine psychologische Arbeit ist, ruht sie auf einem Studium der christlichen Bekehrung und Mystik. In meinen zwei frühen, ebenerwähnten Essays über Bekehrung und über christliche Mystiker, werden zahlreiche Tatsachen vorgebracht, analysiert, verglichen und klassifiziert. Die Methode war daher, wie in meiner späteren Arbeit, die induktive Methode der deskriptiven Wissenschaften.

Meine Auffassung der Magie und ihrer Beziehung zur Religion erschien zuerst im Druck in The Psychological Origin and the Nature of Religion (1909), einem Band der Serie kleiner Bücher, die von Archbald Constable & Co. unter dem Titel „Religions Ancient and Modern" veröffentlicht werden. Der Inhalt dieses Büchleins wurde mit einiger Erweiterung in A Psychological Study of Religion verarbeitet.

Der Inhalt mehrerer Kapitel dieses Buches wurde in einer Serie von Vorlesungen benutzt, die im Winter 1921—22 an der Cambridger Universität, am St. John's College (London), an der Sorbonne und an der Universität von Neufchâtel (Schweiz) gehalten wurden.

Inhalt.

Seite

Vorwort V

I. Kapitel.

Mystik und Religion — eine Einleitung 1

Definition S. 1. — Es gibt zwei Typen religiösen Lebens: den objektiven und den mystischen S. 2. — Angeborene Charakterzüge, die den zwei Typen des religiösen Lebens zugrunde liegen S. 5.

II. Kapitel.

Mystische Ekstase durch physische Mittel 7

1. Der Gebrauch von Rauschgiften und anderen physischen Mitteln S. 7. — Der Zustand, der sich aus der Benutzung dieser Rauschgifte ergibt, erklärt die Bedeutung des Wortes „göttlich" S. 15. — 2. Beschreibung der Wirkung gewisser Rauschgifte: Alkohol, Meskal, Haschisch, Äther, Lachgas S. 15. — 3. Zusammenfassung der Wirkungen gewisser Narkotika und Interpretation ihrer religiösen Bedeutung S. 22. — Änderung der organischen Empfindungen und Gefühle, Illusion und Halluzination S. 23. — Änderung der intellektuellen Funktionen und der Gemütshaltung S. 24. — Das Ziel der Religion ist die Erhöhung und Vervollkommnung des Lebens, die durch physische Mittel herbeigeführte Ekstase erzeugt einen Eindruck erweiterten und vervollkommneten Lebens S. 26.

III. Kapitel.

Das Yogasystem geistiger Konzentration und die religiöse Mystik 31

Die Hauptsätze des Yoga von Patandschali S. 32. — Konzentrationshindernisse, und wie sie zu überwinden sind S. 33. — Resultate S. 36. — Die unlogische Sehnsucht nach moralischer Vollkommenheit, wie sie sich im Yoga zeigt S. 37. — Die Wirksamkeit der Yogamethode S. 38.

IV. Kapitel.

Die christliche Mystik 40

1. Historische und allgemeine Bemerkungen S. 40. — 2. Heinrich Seuse S. 50. — 3. Catharina von Genua S. 55. — Biographisches S. 55. — Die Phasen von St. Catharinas Leben S. 56. — 4. Mme. Guyon S. 61. — Biographisches S. 61. — Die Phasen von Mme. Guyons Leben und ihre Ursachen S. 70. — Erreichte Mme. Guyon ihr Ziel? S. 80. — 5. St. Theresa S. 83. — Biographisches S. 83. — Die Phasen von St. Theresas Leben und ihre Ursachen S. 86. — Erreichte St. Theresa ihr Ziel? S. 90. — 6. St. Marguerite Marie S. 91.

V. Kapitel.

Die Begründung der christlichen Mystik 96

Was wollten die christlichen Mystiker? S. 96. — 1. Die Tendenzen der Selbstbehauptung und das Bedürfnis nach Selbstachtung S. 100. — 2. Die Furcht vor Isolation; die Bedürfnisse nach moralischer Unterstützung, nach Liebe und nach dem Frieden der Passivität und Aktivität S. 101. — 3. Die Universalisierung oder Sozialisierung des individuellen Willens S. 105. — Analyse des moralisch zwingenden Impulses und die Bedingung seines Entstehens S. 109. — 4. Der Geschlechtstrieb S. 114. — Der Zusammenhang zwischen Zuneigung und Liebe und der organischen Geschlechtstätigkeit S. 115. — Autoerotismus in der großen

Seite

Mystik S. 119. — Die folternd süßen Schmerzen und andere Schmerzen S. 124. — Lust und Glück in der mystischen Ekstase S. 127.

VI. Kapitel.

Die Methoden der christlichen Mystik 130

1. Askese, ihre Ursachen und ihr Nutzen S. 132. — 2. Passivität und die Stadien der mystischen Einigung S. 135. — Die aufsteigende Reihe der mystischen Zustände nach St. Theresa S. 136. — Die aufsteigende Reihe der mystischen Zustände nach François de Sales S. 139. — Die aufsteigende Reihe der mystischen Zustände nach Mme. Guyon S. 141. — Mystischer Trance im Buddhismus, im Islam S. 142. — Der hypnotische Trance S. 143. — 3. Die Verwechslung der Grade der Trancetiefe und der Grade moralischer Vollkommenheit S. 144. — Die aufsteigende Reihe der mystischen Grade nach einem römisch-katholischen Theologen S. 148. — 4. Die unterscheidenden Züge der „übernatürlichen" Mystik S. 150. — Klassifikation des Trance und Bemerkungen über die Bedingungen seiner Entstehung S. 152.

VII. Kapitel.

Die moralische Entwicklung der großen Mystiker und ihre Beziehung zu den Schwankungen ihres psycho-physiologischen Niveaus 154

Physiologische und psychologische Faktoren bestimmten die sog. Periodizität ihres Lebens S. 154. — Es läßt sich keine wahre Periodizität beobachten S. 156. — Exaltation und Depression haben an sich keine ethische Bedeutung S. 157. — Erreichten diese Mystiker das, was sie sich im christlichen religiösen Leben zu finden vornahmen? S. 158. — Kritische Bemerkungen zu Delacroix S. 159.

VIII. Kapitel.

Die großen Mystiker, Hysterie und Neurasthenie 160

Die charakteristischsten Symptome der Hysterie S. 160. — Temperamentsveranlagung und Reizung zur Hysterie durch die Umgebung bei den großen Mystikern S. 161. — Hysterische Symptome bei St. Catharina von Genua S. 162. — Hysterische Symptome bei St. Theresa S. 164. — Die großen Mystiker und die Neurasthenie S. 167. — Hysterische und neurasthenische Symptome können mit Zügen, die für das Genie charakteristisch sind, verbunden sein S. 169.

IX. Kapitel.

Religiöse und andere Ekstasen: eine vergleichende Studie 170

1. Spontane Ekstase S. 170. — Ekstase als Vorbote der Epilepsie S. 170. — Ekstase bei neurasthenischen und normalen Personen S. 172. — Ekstase, die als die Folge der Wirksamkeit Gottes gedeutet wird, ist religiöse Ekstase S. 174. — 2. Ekstase in Verbindung mit der Lösung moralischer Konflikte S. 181. — Die Fälle von Mrs. Pa, Madame D., Carlyle, Rousseau, Miß X., Mlle. Vé usw. S. 181. — 3. Mystische Ekstase in der englischen Poesie. — Wordsworth, Tennyson, James Russell Lowell S. 197. — 4. Wissenschaftliche Inspiration, Henri Poincaré, Sir Wm. Rowan Hamilton usw. S. 200. — Kein wesentlicher Unterschied zwischen den geistigen Prozessen gewöhnlichen schöpferischen Denkens und den überraschenden Beispielen wissenschaftlicher Inspiration S. 203.

X. Kapitel.

Die Haupteigentümlichkeiten des Trancebewußtseins und gewisser Begleitphänomene, insbesondere derer, die den Eindruck der Erleuchtung hervorrufen 209

Störungen der Zeit- und Raumwahrnehmung usw. S. 210. — Photismus S. 211. — Der Eindruck der Levitation S. 214. — Der Eindruck vermehrter moralischer Energie S. 215. — Andere Wurzeln der Überzeugung der unaussprechlichen Offenbarung S. 218. — Ursachen der Klarheit und Sicherheit der unaussprechlichen Offenbarung S. 227. — Die Hypothese einer höheren Intelligenz im ekstatischen Trance S. 230.

Seite

XI. Kapitel.

Das Gefühl unsichtbarer Gegenwart und göttlicher Führung 232

Definition und Beschreibung des Erlebnisses S. 232. — Beobachtungen und Experimente S. 234. — Anmerkung über das Gefühl der Gegenwart in der zeitgenössischen Psychologie S. 240. — Die Wirkungen des Gefühls der göttlichen Gegenwart S. 242.

XII. Kapitel.

Religion, Wissenschaft und Philosophie 246

1. Wissenschaft und der Glaube an die Götter der Religionen S. 246. — Die Art der Tatsachen, auf denen der Glaube an den christlichen Gott ruht S. 247. — Antagonismus zwischen der Wissenschaft und dem Gott der christlichen Kirche S. 248. — 2. Mystischer Trance und Gottesbegriff; die unmittelbare Gotteserfassung S. 248. — Wm. James und die mystische Ekstase S. 250. — Wm. Hocking und die religiöse Mystik S. 252. — Der Gedanke an Gott schließt immer eine Ausgestaltung der „gegebenen", der „unmittelbaren" Erfahrung in sich S. 254. — Der Aspekt der religiösen Mystik von größter Bedeutung für die Philosophie S. 256.

XIII. Kapitel.

Das Schwinden des Glaubens an eine persönliche übermenschliche Ursache und das Wohlergehen der Menschheit 257

Statistiken über den Glauben an den christlichen Gott S. 257. — Das Wertvolle in der religiösen Mystik S. 259. — Gewisse Seiten der mystischen Methode der Seelenheilung nähern sich den heutigen mehr oder weniger wissenschaftlichen Methoden der Psychotherapie S. 259.

I. Kapitel.

Mystik und Religion — eine Einleitung.

Der Ausdruck „Mystik“ kommt von einem griechischen Wort, das diejenigen bezeichnete, die in die esoterischen Riten der griechischen Religion eingeweiht worden waren. Gegenwärtig hat er indessen mindestens zwei Bedeutungen. Die weitere und weniger bestimmte von ihnen bezeichnet alles irgendwie Wunderbare oder Unheimliche, alles was irgendwie über den menschlichen Verstand hinauszureichen scheint. Wir werden den Ausdruck „mystisch“ in einem engeren Sinn gebrauchen; er bedeutet für uns jegliche Erfahrung, die der Erfahrende für einen Kontakt (nicht durch die Sinne, sondern „unmittelbar“, „intuitiv“) hält oder eine Vereinigung des Ich mit einem Über-Ich, sei sein Name Weltgeist, Gott, das Absolute oder anders [1].

Die folgenden Definitionen, ausgewählt aus einer großen Anzahl derselben Richtung, zeigen, daß der engere Gebrauch des Ausdrucks wesentlich übereinstimmt mit seiner im Protestantismus allgemein angenommenen Bedeutung: „Die Mystik ist eine Vergottung des Menschen“, sie ist „ein Aufgehen des individuellen Willens im universalen Willen“, „ein Bewußtsein der unmittelbaren Beziehung zum Göttlichen“, „eine intuitive Gewißheit des Kontakts mit der übersinnlichen Welt“, usw. Nach dieser Anschauung ist alles, was geeignet ist, die Grenzlinie zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich zu verschärfen, alles was zu einer Sonderung des Subjekts vom Prinzip des Lebens führt, anti-mystisch.

Bei den Katholiken hingegen wird der Nachdruck nicht auf die Vereinigung der Seele mit dem göttlichen Prinzip, sondern auf ein übermenschliches Wissen, gelegt. Sie sagen zum Beispiel: „Wir nennen mystisch übernatürliche Zustände, die ein Wissen von solcher Art enthalten, daß unsere eigenen Anstrengungen und unsere eigenen Bemühungen es niemals hervorzubringen vermöchten“ [2]. Mystik ist „das Endergebnis eines angeborenen Verlangens nach Wissen“, im besonderen nach einem Wissen, „das außerhalb des Bereiches der Dinge und der Sinne, durch welche die Dinge wahrgenommen werden, liegt“ [3]. Dieser Nachdruck auf übermenschliches Wissen stimmt wahrscheinlich mit der frühen Bedeutung des Ausdrucks im Griechischen überein, aber die Erfahrung, die Katholiken wie Protestanten als mystisch betrachten, ist — wie wir sehen werden, — viel zu komplex, um befriedigend in Ausdrücken für erworbenes Wissen —

[1] Im Deutschen hat das Wort Mystik den Sinn, in dem wir den Ausdruck in diesem Buch verwenden, während Mystizismus den weiteren und unbestimmteren Sinn hat. In einem Anhang zu Christian Mysticism hat William R. Inge sechsundzwanzig Definitionen von Mystik veröffentlicht.

[2] A. Poulain, S. J., The Graces of Interior Prayer, 2. ed., 1912, p. 3.

[3] A. B. Sharpe, S. J., Mysticism; its True Nature and Value. London: Sands et Co., 1910, pp. 1—3.

definiert zu werden. Sie schließt allerdings einen Eindruck von Erleuchtung oder Offenbarung ein, aber das macht nicht den einzigen bedeutsamen Teil dieser Erfahrung aus.

* * *

Es besteht kein Zweifel darüber, daß der Begriff der Mystik — wie sie definiert ist in diesen zwei Klassen von Definitionen — enthalten ist in dem, was gewöhnlich Religion genannt wird. Aber man ist sich uneinig darüber, ob Religion immer mystisch ist; ob — wie einige es ausdrücken — die Mystik die Wurzel jeder Religion ist, so daß bei ihrem Fehlen keine Religion entstanden sein könnte und mit ihrem Ausscheiden alle Religionen sterben würden[1]. Es scheint uns, daß ein Bezug auf die Tatsachen das Vorhandensein zweier Typen religiöser Beziehung beweist: Bei dem einen besteht sie in objektiven, kaufmännischen Geschäften mit Gott; bei dem andern besteht sie in einem Verkehr oder einer Vereinigung mit Gott oder sogar in einem Aufgehen in die göttliche Substanz. Diese beiden verschiedenen Haltungen und die dadurch gegebenen verschiedenen Methoden der Gottesverehrung sind durch alle Geschichte der Religion, in der privaten wie der öffentlichen Gottesverehrung, zu beobachten. Wir finden sie bei unzivilisierten Volksstämmen so deutlich wie bei uns. Miß Kingsley gibt uns ein Beispiel objektiver Religion bei den Unzivilisierten, wenn sie erzählt, wie der Häuptling eines westafrikanischen Stammes, Anyambie, seinem Gott begegnete. „Der große Mann", schreibt sie, „stand allein, sich des Gewichts seiner Verantwortung gegenüber Leben und Glück seines Volkes bewußt. Er sprach ruhig, stolz, respektvoll zu dem großen Gott, der — wie er wußte — die Geisterwelt regiert. Es war, wie wenn ein großer Diplomat zu einem andern großen Diplomaten spricht"[2].

Unter andern Umständen könnte sich dieser selbe Anyambie völlig verschieden betragen haben gegenüber einer weniger klar definierten übermenschlichen Macht wenn nicht gar gegen diesen selben Gott. Er könnte bei einer heiligen Zeremonie irgend ein narkotisches Getränk in Gesellschaft von Stammesgenossen zu sich genommen und die wunderbaren Empfindungen, die Halluzinationen, das Gefühl der Vergrößerung und der Macht — die er genossen hätte — als ein Teilhaben an der göttlichen Natur betrachtet haben. Denn die Unzivilisierten pflegen nicht nur die objektive, geschäftsmäßige religiöse Beziehung, sie sind gewöhnlich auch mit dem mystischen Typ der Gottesverehrung vertraut. „Die Neger des Nigers hatten ihr „Fetischwasser", die Creekindianer von Florida ihren „Schwarzen Trank". In vielen Gegenden der Vereinigten Staaten rauchten die Eingeborenen Stramonium, die mexikanischen Stämme schluckten das Peyotl und die Schlangenpflanze, die kalifornischen Stämme und die sibirischen Samojeden hatten einen giftigen Pilz gefunden — alles um

---

[1] William James z. B. betont, daß „persönliche religiöse Erfahrung ihre Wurzel und ihren Mittelpunkt in mystischem Bewußtsein hat", The Varieties of Religious Experience, p. 379. Ähnlich schreibt William Hocking von den Mystikern, „ihr Verfahren, eine Verfeinerung, ja oft Übertreibung der Gottesverehrung, ist zugleich das Wesen aller Gottesverehrung", Mind, Vol. 21, N.S., p. 39. Delacroix, der im Vorwort zu den Etudes d'Historie et de Psychologie du Mysticysme sagt, daß die Mystik — verstanden als die unmittelbare Erfassung des Göttlichen — „der Ursprung aller Religion" sei, erkennt trotzdem an (p. 306), daß „Bossuets Christentum die christliche Mystik der Mme. Guyon ausschließt. Es ist unleugbar, daß hier zwei verschiedene Formen von Christentum vorliegen." Er beginnt einen neueren Artikel über Le Mysticisme et la Religion mit den Worten: „Es gibt Religionen ohne Mystik". Scientia, Vol. 21, 1917.

[2] Mary H. Kingsley, The Forms of Apparations in West Africa. Proc. Soc. for Psychical Research, Vol. 14, 1898, pp. 334—335.

den Verkehr mit dem Göttlichen herbeizuführen und ekstatische Visionen herbeizurufen"[1]. Mescal ist eine der Pflanzen, die von den Indianern in gewissen Teilen Mexikos und in benachbarten Gebieten verehrt werden. Die Kiowaindianer benutzen es nachts gewöhnlich vor einem Lagerfeuer, bei unaufhörlichem Trommelschlag. Die Männer schlucken in gewissen Zeitabständen 10 bis 12 Mescalknospen zwischen Sonnenuntergang und 3 Uhr morgens. Sie sitzen ruhig da bis zum Mittag des folgenden Tages, wo die Wirkung des Mittels ihr Ende erreicht hat. Es wird als Seelennahrung betrachtet. Es hat seine Schutzgottheiten und eine besondere Göttin. „Seine psychischen Manifestationen werden als übernatürliche Gnade betrachtet, welche die Menschen in Beziehung zu den Göttern setzt"[2].

Der alte Kult der Juden gehörte völlig dem objektiven Typus an. Jahweh unterhielt nicht einmal eine Beziehung zu Individuen, er befaßte sich mit der Nation als Ganzem. Als später persönliche Beziehungen auftraten, blieben sie auf lange Zeit hinaus äußerlich. Gewisse Psalmen und die späteren Propheten enthalten den frühesten Ausdruck von Mystik in der Religion Jahwehs[3]. Bei den Griechen war die Verehrung der olympischen Gottheiten gänzlich unmystisch, und es ist noch eine offene Frage, wieviel Mystik in den Mysterien zu finden ist.

Vielleicht war kein halbzivilisiertes Volk jemals freier von Mystik in unserm Sinn als die alten Römer. „Diese Leute", sagt J. B. Carter, „konnten von ihren Göttern nichts wissen außer der Tätigkeit, welche die Götter um ihretwillen an den Tag legten; noch wollten sie irgendetwas wissen. Das Wesen der Religion war die Festsetzung eines bestimmten gesetzlichen Verhältnisses zwischen diesen Mächten und dem Menschen und die peinlich genaue Beobachtung alles dessen, was enthalten war in der vertragsmäßigen Beziehung, die der Mensch mit den Göttern einging. Wie bei jeder gesetzlichen Angelegenheit war es wesentlich, daß dieser Kontrakt mit sorgfältiger Beachtung der Bedeutung und einer besonderen Rücksicht auf die angemessene Anrede aufgesetzt wurde. Daher die große Wichtigkeit des Namens des Gottes, und im Fall man ihn nicht wußte, die Anrede an den „Unbekannten Gott." Ein Gebet war daher ein Gelübde (votum), in dem die Partei Mensch sich bereit erklärte, gewisse Taten für die Gegenpartei Gott zu vollbringen als Zahlung für gewisse im einzelnen festgesetzte Pflichtleistungen. Wurden diese Dienste geleistet, war die Partei Mensch compos voti, zur Erfüllung des Versprechens verpflichtet. Wurden diese Dienste nicht geleistet, war der Kontrakt hinfällig. In der großen Mehrzahl der Fälle erhielten die Götter ihre Bezahlung nicht, bis ihre Arbeit vollbracht war, denn darin ließen sich ihre Bekenner von der natürlichen Schlauheit des primitiven Menschen leiten, und die Erfahrung zeigte, daß die Götter in vielen Fällen ihren Teil des ihnen von den Gläubigen aufgezwungenen Kontrakts nicht erfüllten. Es gab jedoch andere Gelegenheiten, wo eine leicht abweichende Reihe von Erwägungen einsetzte. Im Augenblick der Schlacht erschien es vielleicht nicht genügend, den gewöhnlichen Kontrakt vorzuschlagen, und manchmal wurde versucht, das Eingreifen des Gottes zu erzwingen, indem man den versprochenen Vergelt

[1] Daniel Brinton, The Religion of Primitive Peoples, p. 67.

[2] Havelock Ellis, „Mescal, a Study of a Divine Plant", Popular Science Monthly, Vol. 61, 1902, pp. 52—71.

[3] Die mystischen Gebräuche und Theorien vor dieser Zeit gehörten nicht der Religion Jahwehs an. Sie waren Überbleibsel anderer und älterer Kulte. Wir verweisen z. B. auf die sich bis zum ansteckenden Wahnsinn steigernde Erregung, die innerhalb von „Propheten"gruppen erzeugt und als Zeichen göttlicher Besessenheit betrachtet wurde. Siehe I. Sam. X, 5ff., XIX, 20ff.

im voraus gab, und so die Gottheit in die heikle Lage versetzte, etwas empfangen zu haben, wofür sie eigentlich einen angemessenen Entgelt leisten mußte"[1]. Das ist die objektive religiöse Beziehung in ihrer ganzen Nacktheit.

Bei christlichen Völkern kann man gewöhnlich den objektiven und den mystischen Religionstyp Seite an Seite finden. In dem Streit über den Quietismus, in dem Bossuet und Fénélon die großen Vorkämpfer waren und Mme. Guyon das Opfer, stellt Bossuet das rationale Christentum dar, ein Christentum, in dem Mensch und Gott — Geschöpf und Schöpfer, Sünder und Richter — sich von Angesicht zu Angesicht gegenüber stehenbleiben; während Mme. Guyon die christliche Mystik darstellt in einer Form, mit welcher der gesunde Menschenverstand nichts zu tun haben konnte. Sie ist eine Beziehung, in der sich das Ich in Gott auflöst.

Die christlichen Mystiker selbst sind sich dieses Dualismus deutlich genug bewußt. Sie sagen, daß sich diese beiden Haltungen „diametral entgegengesetzt" sind. „Es gibt", so sagen sie uns, „zwei Arten geistiger Personen: nach innen und nach außen gerichtete: diese suchen Gott außerhalb, auf diskursivem Wege, durch Vorstellen und Nachdenken: sie bestreben sich vor allem geistige Kräfte zu erwerben durch viele Enthaltungen, Kasteiung des Körpers und Abtötung der Sinne; die Gegenwart Gottes zu ertragen, indem sie Ihn sich vergegenwärtigen in ihrer Idee oder Phantasievorstellung von Ihm, manchmal als Hirte, manchmal als Arzt und manchmal als Vater und Herr.

Aber keiner von diesen gelangt jemals auf jenen Weg zur Herrlichkeit der Einigung, wie der tut, der durch göttliche Gnade, durch den mystischen Weg der Kontemplation ans Ziel gebracht wird. Diese Männer der Wissenschaft, die rein scholastisch sind, wissen nicht, was der Geist ist, noch was es heißt, in Gott verloren zu sein"[2].

Das Christentum — wie es sich in seinen offiziellen Bekenntnissen und Glaubensbüchern ausdrückt — ist unverkennbar eine objektive Religion. Gemäß dem Ritus kommt der Gläubige vor seinen Gott, um seine Sünden zu bekennen und von ihnen gereinigt zu werden, Schutz zu erhalten gegen körperlichen und seelischen Schaden, Dank zu sagen für Gottes Güte, Ihn zu preisen und zu frohlocken in der Gewißheit seiner Gnade. Aber gerade so wie der Verkehr zwischen sympathieverbundenen Personen dauernd dazu neigt, von der Äußerlichkeit in die Intimität vereinigten Fühlens und Wollens überzugehen, so neigt in der christlichen Religion die objektive Verehrung eines liebenden Gottes immer dahin, hinüberzugleiten in die vertrauensvolle, selbsthingebende Haltung, die den ersten Schritt zur vollständigen mystischen Einigung darstellt.

Die Mystik — in ihren Anfangsstadien wenigstens — wird in der christlichen Kirche begünstigt[3], aber wenn sie das beängstigende Ansehen annimmt, mit

[1] Religious Life in Ancient Rome, Boston: Houghton Miffin Co., 1911, pp. 12—13.

[2] Molinos, The Spiritual Guide, Glasgow: John Thomson 1885, Part I, chap. I, 54, 65; Part II, chap. XVIII, pp. 126—127.

[3] In neuerer Zeit hat Ritschl die Mystik gänzlich verworfen. Er „will nichts hören von direkter geistiger Vereinigung der Seele mit Gott. Der Pietismus ist ihm in allen seinen Formen ein Greuel. Der einzige Weg der Vereinigung der Seele mit Gott führt durch seine historische Manifestation in Jesus Christus, und die Erfahrung, die man einem unterstellten unmittelbaren Eingreifen des hl. Geistes in die Seele verdanken will, kann als Einbildung angesehen werden. Dies ist die Seite von Ritschls Lehre, die besonders von seinem Schüler Hermann aufgenommen und weitergeführt worden ist." Prof. Orr, wie zitiert von Garvie in der Ritschlian Theology, p. 143.

Von Ritschls Hauptschülern schreibt Garvie: „Kaftan — mit Ritschl und Hermann — verdammt die Mystik in den zwei Typen, die sie beschreiben, sowohl als einen Versuch, eine Einigung

dem uns die berühmten Mystiker vertraut gemacht haben, wird die Kirche unruhig und wachsam. Denn in seinem Suchen nach Gott geht der Mystiker seinen eigenen Weg. Er ist bereit, Riten und Formeln beiseite zu fegen — sogar den Priester, der ihm als Mittler dienen möchte — und er geht aus der göttlichen Einigung hervor mit einem Gefühl von höherem, von göttlichem Wissen. Menschen dieser Art können offensichtlich der Dauerhaftigkeit alter Einrichtungen gefährlich werden, die sich angewöhnt haben, ihre Wahrheiten als die einzigen Wahrheiten anzusehen. Aber diese gottberauschten Menschen können auch das unschätzbare Amt des Erneuerers, Enthüllers und Inspirators ausüben!

* * *

So allgemeine und beharrliche Verhaltungstypen wie die, welche sich im objektiven und subjektiven Typus der Gottesverehrung ausdrücken, müssen — wie es scheint — ihre Unterlage haben in verschiedenartigen und grundlegenden Zügen der menschlichen Natur. Diese Züge sind nicht sehr schwer zu entdecken. Die meisten spezifischen Neigungen und Instinkte, mit denen der Mensch bedacht ist, lassen sich im Groben in zwei Gruppen einteilen. In der einen haben wir Furcht und die verschiedenen Ausdrucksformen von Angriff und Abneigung. In der andern haben wir Neugier und die Ausdrucksformen der Neigung und Liebe. Erstere findet Befriedigung durch Gleichgültigkeit gegen andere Iche oder auf ihre Kosten; sie führt zu Lebensmethoden, die das Individuum von der übrigen Welt trennen und die Selbstbewußtheit verstärken möchten. Letztere sucht Zusammenwirken mit anderen; ihre Methode ist die der Gesellschaftlichkeit, des Zusammenwirkens und der Vereinigung.

Das animalische Leben begann — wie es scheint — mit einer Veranlagung widerstreitender Instinkte. Das Erscheinen des elterlichen Instinkts bezeichnete wahrscheinlich das Auftreten des andern Veranlagungstyps: Die animalische Familie wurde die Wiege der kooperativen Lebensführung. Beim Menschen war die angreifende, ichbetonte Haltung während einer langen Anfangsperiode hervorstechend; die andere Haltung entstand hauptsächlich oder nur in den engeren Kreisen der Familie und des Stammes. Sogar dort wurde ihre Auswirkung leicht durch die trennenden, zerstörenden Instinkte verhindert. Nur sehr langsam erkannten die Menschen den objektiven Wert des Wohlwollens und das subjektive Entzücken der geistigen Vereinigung.

Die mächtigen instinktiven Strömungen, die den Menschen dahin führen, Verbundenheit des Wollens und Fühlens mit andern zu suchen, werden von anderer Seite unterstützt: mit widerstrebenden Wesen und leblosen Dingen zu kämpfen, bringt wiederholte Augenblicke des Ermattens mit sich, wo das Feuer des Kampfes erlischt. Wie entzückend ist es dann, seine Augen vor der Vielfältigkeit der Dinge zu schließen, die Herausforderung durch andere Willen zu übersehen, der Anstrengung abzusagen und sich in den stillen, friedvollen Strom unzerteilten Lebens zu verlieren! Sowohl körperliche wie seelische Ursachen führen diese Neigung zur Selbsthingabe herbei. Das Tempo war zu schnell, und die abgetriebenen Nerven verlangen Ruhe, oder entmutigende Fragen sind aufgestiegen: „Was nützen Gewinne und Siege; was helfen Reich-

---

mit Gott — der als das Absolute vorgestellt wird — herbeizuführen, wie als ein Streben, durch innere Anschauung und Liebe mit Christus in seiner Verklärtheit vereinigt zu werden. Aber in seiner Gegnerschaft gegen die Mystik wird er nicht — wie Ritschl — dahin geführt zu leugnen, daß es im christlichen Erfahrungskreis ein mystisches Element, eine wahre Vereinigung der Seele mit Christus gibt." Ibid. p. 157. Siehe auch Hermanns Werk, Verkehr des Christen mit Gott.

tum, Wissen, menschliches Lieben? Nichts ist vollkommen und nichts dauert. Könnte ich doch meine geistige Vereinsamung überwinden, die Schranken zerstören, die mich von meinen Mitmenschen trennen, eins mit ihnen sein, anstatt sie zu bekämpfen"[1]. In dieser Stimmung ist dem Vereinigungsdrang freier Lauf gelassen.

---

[1] Die Wurzeln, aus denen sich die zwei Typen der Beziehung zur Unsichtbaren Welt entwickelt haben, reichen so tief in die menschliche Natur hinab, daß ihre Entfaltung auch in anderer Richtung aufgezeigt werden kann, besonders in den Denkprozessen. Das Denken schließt eine doppelte Bewegung ein. Man stelle sich den Mann der Wissenschaft oder den Philosophen vor; sie arbeiten abwechselnd mit Analyse und Synthese, mit einer allein kommen sie nicht aus. Es muß Beobachtung und Untersuchung geben; aber wenn die Objekte sich unter der analysierenden Tätigkeit des Geistes vervielfältigt haben, müssen die getrennten Dinge irgendwie wieder geeint werden; sie müssen in ihren Beziehungen gesehen werden. Und — für einige Menschen wenigstens — muß eine Zusammenfassung aller Dinge erreicht werden; ein Universum muß aus den vereinzelten Objekten gebaut werden. Vollständiges Denken schließt diese zwei Bewegungen ein: Trennen und Verbinden.

II. Kapitel.

Mystische Ekstase mit Hilfe physischer Mittel.

Blick erst hinab und dann hinauf,
Nur so geht das Mysterium auf.
(Browning.)

Bei den meisten unzivilisierten wie zivilisierten Völkern werden gewisse ekstatische Zustände als göttliche Besessenheit oder als Einheit mit dem Göttlichen betrachtet. Diese Zustände werden mit Hilfe von Rauschgiften, durch physische Erregung oder durch psychische Mittel herbeigeführt. Aber wie sie auch erzeugt werden und auf welchem Kulturniveau man sie auch findet, so besitzen sie gewisse gemeinsame Züge, die sogar den oberflächlichen Beobachter an irgendeinen tiefen Zusammenhang denken lassen. Diese ekstatischen Erlebnisse, die immer als unaussprechlich herrlich geschildert werden, enden gewöhnlich in geistiger Ruhe oder sogar völliger Bewußtlosigkeit. Doch sollten gemeinsame Züge nicht dazu führen, Unähnlichkeiten außer acht zu lassen. Die Gegenwart eines ethischen Zwecks z. B. stellt einige dieser Zustände in eine gesonderte und höhere Klasse.

In diesem Kapitel wollen wir uns beschränken auf mystische Erlebnisse, die durch physische Mittel, und hauptsächlich durch Rauschgifte herbeigeführt werden. Unsere Hauptaufgabe ist, ihre Formen, ihre Motive und die Befriedigung, die sie gewähren, zu entdecken. Woher ihr Zauber und woher die ihnen zugeschriebene religiöse Bedeutung? Wenn diese Fragen einmal beantwortet sind, sind wir vorbereitet, das Studium der höheren Formen der Mystik aufzunehmen und eine Kontinuität von Trieb, Zweck, Form und Ergebnis zu erkennen zwischen der ekstatischen Berauschung des Wilden und dem Aufgehen des christlichen Mystikers in Gott.

1. Der Gebrauch von Rauschgiften und anderen physischen Mitteln.

Man sagt uns, daß in beinahe jedem wilden Stamm eine Kenntnis narkotischer Pflanzen, die der Herbeiführung seltsamer und lebhafter Träume oder Halluzinationen dienen, zu finden ist. „Die Neger des Nigers hatten ihr „Fetischwasser“, die Creekindianer von Florida ihren „Schwarzen Trank“. In vielen Gegenden der Vereinigten Staaten rauchten die Eingeborenen Stramonium, die mexikanischen Stämme schluckten das Peyotl und die Schlangenpflanze, die kalifornischen Stämme und die sibirischen Samojeden hatten einen giftigen Pilz gefunden — alles um den Verkehr mit dem Göttlichen herbeizuführen und ekstatische Visionen hervorzurufen“ [1]. Bei gewissen Indianerstämmen hatte der Priester augenscheinlich gelernt, „ein gewisses Pulver, Cohoba genannt, (vielleicht Tabak) aufzuschnupfen, das ihn betrunken macht, so daß er nicht

[1] Daniel Brinton, The Religion of Primitive Peoples, p. 67.

weiß, was er tut" [1]. Die Indianer von Neu-Mexiko „kennen keine berauschenden Getränke ... doch finden sie Trunkenheit in den Dämpfen eines gewissen Krautes, das durch eine Steinpfeife geraucht und hauptsächlich während ihrer Festlichkeiten benutzt wird "[2].

Von den Neumexikanern sagt Bancroft: „Trunkenheit herrscht in großem Maß bei den meisten Stämmen vor; ihre Getränke sind hergestellt aus der Frucht des Ptahaya, aus Mezquitebohnen, Agave, Honig und Weizen. Ebenso wie alle Wilden lieben sie das Tanzen unmäßig und haben zahlreiche Feste, bei denen die Lustbarkeiten mit obszönen Gelagen und unziemlichen Masken fortdauern, bis die Tänzer aus reiner Erschöpfung oder Betrunkenheit gezwungen sind zu ruhen" [3]. Diese Feste haben fast immer einen religiösen Charakter.

Wenn Mescal maßvoll genommen wird, befähigt es den Menschen, die größten Anstrengungen auszuhalten und Hunger und Durst mehrere Tage lang zu ertragen. Eine Art Pilgerfahrt wird organisiert, um die Pflanze für Festlichkeiten und für den privaten Verbrauch zu sammeln. Während die Indianer sich den Pflanzen nähern, entblößen sie den Kopf und zeigen alle Zeichen der Anbetung. Bevor sie sie sammeln, besprengen sie sich mit Kopalweihrauch. In einigen Stämmen wird Mescal nur von Medizinmännern und gewissen auserwählten Indianern verzehrt, die es mit Beschwörungen ansingen, eine „schöne Trunkenheit" [4] zu gewähren. Es wird mit Stöcken ein raspelndes Geräusch gemacht, während Männer und Frauen vor denen tanzen, die unter dem Einfluß des Gottes sind. Verschiedene Leute, die mit Mescal experimentiert haben, haben die auffallend schönfarbigen Halluzinationen, die es hervorruft, beschrieben.

Im indischen und iranischen Kult gab es eine direkte Verehrung des vergöttlichten Getränks, analog den Dionysischen Riten. Man hat sogar behauptet, daß das ganze Rig Veda nur eine Sammlung von Hymnen für die Somaverehrung ist. Soma, ein berauschendes Getränk, wurde aus einer unbekannten Pflanze hergestellt. Sie wurde mit dem Mond identifiziert und wurde daher Mondpflanze genannt. Der brahmanische Priester zerrieb den Stengel in einem kleinen Mörser und goß ein Trankopfer ins Feuer, gewöhnlich für Indra, aber er selbst trank den größeren Teil dessen, was er zubereitet hatte, bis er berauscht wurde, oder wenigstens bis er die stimulierende Wirkung des Getränkes fühlte. Die Trinkzeremonie wurde von magischen Beschwörungen und Anrufungen begleitet. Der dienstuende Priester brachte das Getränk mit folgenden Worten dar: „O Indra, nimm an (unser Opfer) .. trinke vom Soma, du Freund des Gebets und des Getränks, wohlgeneigter Gott, trinke, um dich zu berauschen." Hier ist eine der zahlreichen Anrufungen, die während des Opfers gesprochen werden: „Komm zu uns, die das Soma ausgepreßt haben, komm; zu unsern Lobpreisungen trinke, o behelmter Gott, vom Saft der Pflanze, ich gieße ihn aus, in die doppelte Höhlung deines Bauches; möge er deine Glieder durchdringen, möge er deinem

[1] Zitiert von G. M. Stratton: The Psychology of Religious Life, p. 111 aus Wilson: Prehistoric Man, 1865, p. 323ff.

[2] H. H. Bancroft: Native Races, Vol. 1, p. 566—567. Bei den alten Mexikanern war das stärkste Ingredienz, das benutzt wurde, um ihre festlichen Getränke berauschend zu machen, „das Teonancatl, „Fleisch Gottes", eine Art Pilz, der die Leidenschaften erregte und bewirkte, daß der Teilnehmer Schlangen und verschiedene Visionen sah." Ibid. Vol. 2, p. 360, 601.

[3] Ibid. Vol. 1, p. 586. Über Trunkenheit bei vielen verschiedenen Völkern siehe Edward B. Tylor: Primitive Culture, Tom. 2, p. 377—379 und G. M. Stratton: The Psychology of Religious Life, p. 108—114.

[4] Ibid.

Geschmack süß sein; möge er sich zu dir stehlen, verschleiert, wie Frauen, die ein Stelldichein suchen. Held mit dem starken Nacken, vollbäuchiger, stark von Armen. ... O Indra, stürze dich vorwärts auf sie, triumphierend durch deine Stärke. ... O Indra, gepriesen von vielen, nimm an das ausgepreßte Soma, Vater der göttlichen Energie: trinke, laß den mildernden Saft auf dich einregnen ... Laß die, welche die unerschöpflichen himmlischen Herrlichkeiten erwünschen, sich Indra anschließen" [1]. Der Wunsch nach geschlechtlicher Kraft ist einer der herrschenden Züge der Somahymnen.

Auch in Griechenland war Berauschtheit in Verbindung mit anerkannten Kulten gebräuchlich. Die Pythia in Delphi kaute nach einem dreitägigen Fasten Lorbeerblätter und stand in berauschtem Zustande auf einem Dreistuhl, der über eine Öffnung gesetzt war, aus der schädliche Dämpfe aufstiegen. Ihr Körper bebte, die Haare standen ihr zu Berge und aus ihrem verzerrten und schäumenden Mund kamen die Antworten auf die an sie gerichteten Fragen. Wein-Trunkenheit herrschte im Dienst des Dionysos vor. Der Wirkung des Weines fügte man die des Tanzes, der Musik, des Schreiens und die Erwartung göttlicher Ekstase hinzu. Rhode gibt ein lebhaftes Bild der Verehrung des thrakischen Dionysos: „Die Feier ging auf Berghöhen vor sich, in dunkler Nacht, beim unsteten Licht der Fackelbrände. Lärmende Musik erscholl, der schmetternde Schall eherner Becken, der dumpfe Donner großer Handpauken und dazwischen hinein der „zum Wahnsinn lockende Einklang" der tieftönenden Flöten. Von dieser wilden Musik erregt, tanzt mit gellendem Jauchzen die Schar der Feiernden. Wir hören nichts von Gesängen; zu solchen ließ die Gewalt des Tanzes keinen Atem. Denn dies war nicht der gemessen bewegte Tanzschritt, in dem etwa Homers Griechen im Paean sich vorwärts schwingen.

[1] W. Caland und V. Henri: L'Agnistoma, Vol. 1, pp. 155, 162, 249; Vol. 2, p. 311. Nach diesen Autoren war Soma ein gewöhnliches Getränk und wurde vielleicht reserviert für Totenopfer, und kam später als Opfergabe in Gebrauch. Sie stimmen nicht mit Oldenberg überein, der meint, daß das Soma nie irgendwelche Bedeutung für den vedischen Kult hatte. Siehe Vol. 2, p. 471—473. Man darf nicht annehmen, daß der Gebrauch berauschender Gifte in Verbindung mit der Religion in Indien verschwunden ist, nach den Resultaten der Indischen Hanfkommission war der Gebrauch von Narkotika in der Religion im Jahr 1893, der Zeit ihres Berichts, im Steigen begriffen. Die Kommissäre schrieben:

„Hauptsächlich mit der Verehrung Schivas, des Mahadö oder großen Gottes der Hindutrinität steht die Hanfpflanze, und vielleicht noch mehr Ganja (eins der Hanfpräparate) in Verbindung. Man hält die Hanfpflanze im populären Glauben für einen großen Liebling Schivas, und die Kommission besitzt viel Beweismaterial, um zu zeigen, daß das Rauschgift in der einen oder anderen Form in umfassender Weise bei der Ausübung der mit dieser Art des Gottesdienstes verbundenen religiösen Bräuche verwandt wird. Hinweise auf den fast allgemeinen Gebrauch der Hanfnarkotika bei Fakiren, Jogis, Sanyasis und Asketen aller Klassen, und noch mehr bei denen, die dem Schivakult ergeben sind, finden sich in den Abschnitten dieses Berichts, die von den Arten von Leuten handeln, die diese Rauschgifte verbrauchen. Diese religiösen Asketen, die das Volk im ganzen mit großer Verehrung ansieht, glauben, daß die Hanfpflanze ein besonderes Attribut des Gottes Schiva ist, und dieser Glaube wird weitgehend vom Volk geteilt. Daher der Ursprung manchen zärtlichen Beinamens, der dem Ganja die Bedeutung eines göttlichen Eigentums zuschreibt und der allgemeine Brauch, die Gottheit in Ausdrücken der Anbetung anzurufen, bevor man das Chillum oder die Ganjapfeife zwischen die Zähne nimmt. Man hat Beweismaterial, das zeigt, daß bei beinah allen Gelegenheiten dieses Gotteskultes die Hanfnarkotika in der einen oder anderen Form von gewissen Klassen des Volkes benutzt werden. In einer spezialisierten neueren Form der Schivaverehrung, Trinath genannt, wird die Benutzung von Ganja für wesentlich gehalten."

„Trotzdem der Brauch, die Hanfpflanze anzubeten, nicht so vorherrschend ist wie der, Schiva und anderen Gottheiten der Hindus Hanf zu opfern, könnte seine Existenz in einigen Provinzen Indiens bis zu einem gewissen Grad doch durch Zeugenaussagen nachgewiesen werden." Report of the Indian Hemp Commission, T. 1, 1893—94, p. 160, 161, 165.

Sondern im wütenden, wirbelnden, stürzenden Rundtanz eilt die Schar der Begeisterten über die Berghalden dahin. Meist waren es Weiber, die bis zur Erschöpfung in diesen Wirbeltänzen sich umschwangen; seltsam verkleidet: sie trugen „Bassaren", lang wallende Gewänder, wie es scheint, aus Fuchspelzen genäht; sonst über dem Gewande Rehfelle, auch wohl Hörner auf dem Haupte. ... So toben sie bis zur äußersten Aufregung aller Gefühle, und im „heiligen Wahnsinn" stürzen sie sich auf die zum Opfer erkorenen Tiere, packen und zerreißen die eingeholte Beute, und reißen mit den Zähnen das blutige Fleisch ab, das sie roh verschlingen" [1].

* * *

Aber Rauschgifte sind nicht das einzige physische Mittel, um die den Menschen aller Kulturgrade teure Ekstase hervorzurufen. Entbehrung von Nahrung und Schlaf, sowie Isolierung sind wohlbekannte und häufige Mittel der religiösen Ekstase. Rhythmische körperliche Bewegungen und Schreien und Singen wirken bei langer Dauer in verschiedener Hinsicht ähnlich wie Alkohol, Stramonium, Mescal und andere Rauschgifte.

Die amerikanischen Indianer bedienten sich vielfach des Fastens. Bei gewissen Zeremonien „fasteten sie manchmal sechs oder sieben Tage, bis ihr Körper sowohl wie ihre Seele frei und leicht wurden, was sie aufs Träumen vorbereitete. Das Ziel der alten Seher war, von der Sonne zu träumen, da man glaubte, daß solch ein Traum sie befähigen würde, alles auf Erden zu sehen. Und durch langes Fasten und vieles Denken an den Gegenstand hatten sie meistens Erfolg. Fasten und Träume versuchte man zuerst in frühem Alter. Was ein junger Mensch sieht und während dieser Träume und Fasten erlebt, nimmt er als Wahrheit hin, und es wird ein Prinzip, das sein zukünftiges Leben regelt. Er verläßt sich für den Erfolg auf diese Offenbarungen. Wenn er in seinen Fasten sehr begnadet worden ist und die Leute glauben, daß er die Kunst, in die Zukunft zu sehen, besitzt, steht ihm der Weg zu den höchsten Ehren offen" [2].

Wir können den geistigen und körperlichen Zustand des Priesters und Zauberers in Guajana nach seiner Vorbereitung auf sein heiliges Amt beurteilen. Sie bestand in erster Linie in Fasten und Geißelung von äußerster Härte; am Ende seines Fastens hatte er zu tanzen, bis er bewußtlos hinfiel und durch einen Trank von Tabaksaft wiederbelebt wurde, der heftiges Übelsein und Blutspucken verursachte; Tag für Tag wurde diese Behandlung fortgesetzt, bis der Bewerber, der es nun bis zu dem Stand eines „Konvulsionisten" gebracht hatte oder darin bestätigt war, soweit war, aus einem Patienten ein Doktor zu werden" [3].

Den Beginnings of Art von Grosse entnehme ich folgende Beschreibung von Eingeborenentänzen, die im ganzen australischen Kontinent bekannt sind. Sie lassen die Teilnehmer in einem Zustand zurück, der in vieler Hinsicht dem ähnlich ist, der durch berauschende Gifte herbeigeführt wird.

„Die Festtänze werden immer nachts, und meistens bei Mondschein ausgeführt. Die größten und bemerkenswertesten Festlichkeiten finden augenscheinlich bei einem Friedensschluß statt; außerdem werden alle bedeutenderen Ereignisse australischen Lebens durch Tänze gefeiert — das Reifen der Frucht,

[1] Erwin Rhode: Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube, Bd. 2, S. 9—10. 4. Aufl. Tübingen 1907.

[2] Edward B. Tylor: Primitive Culture, Vol. 2, p. 373.

[3] Loc. cit. S. 379—380, zitiert von Meiners, Bd. 2, S. 162.

der Anfang des Austernfischens, die Weihe eines Jünglings, eine Zusammenkunft mit einem befreundeten Stamm, der Marsch zur Schlacht, eine erfolgreiche Jagd.

„Es ist erstaunlich, wie genau der Takt innegehalten wird; die Töne und Bewegungen sind alle im Einklang miteinander. Die Tänzer bewegen sich so glatt wie die besttrainierte Ballettruppe. Die Tänzer werden allmählich erregter; die Taktstöcke werden schneller geschlagen; die Bewegungen werden geschwinder und kräftiger; die Tänzer schütteln sich, springen unglaublich hoch in die Luft und stoßen schließlich wie aus einem Munde einen schrillen Schrei aus. Die Erregung ist auf dem Höhepunkt; die Tänzer schreien, stampfen und springen; die Frauen schlagen wie wahnsinnig den Takt und singen mit der ganzen Kraft ihrer Lungen; das hochaufflackernde Feuer streut einen Schauer roter Funken über die wilde Szene; und dann hebt der Leiter die Arme hoch über den Kopf; ein lautes Klappen durchbricht den Tumult, und im nächsten Augenblick sind die Tänzer verschwunden. Man braucht nicht lange zu forschen, um das Vergnügen beurteilen zu können, das diese gymnastischen und mimischen Darstellungen den Darstellern und Zuschauern gewähren. Es gibt keinen anderen künstlerischen Akt, der alle Menschen so erregt und bewegt, wie der Tanz. In ihm findet der primitive Mensch zweifellos den intensivsten ästhetischen Genuß, dessen er im allgemeinen fähig ist“ [1].

Aber ästhetischer Genuß ist sicherlich nicht das einzige, was wir in Verbindung mit den häufigen wilderregenden Zeremonien der eingeborenen Australier beachten müssen. In diesen Darstellungen — wie in der Berauschung durch Gifte — liegt vor allem ein herrliches Aufgeben der Selbstbeherrschung, ein Genuß der sinnlichen Freuden, die aus unbeherrschter intensiver Bewegung entstehen, und dazu der Zauber des Glaubens an die Übermenschlichkeit des Erlebnisses. Spencer und Gillon berichten von verschiedenen Zeremonien, die charakteristisch sind für einen Geisteszustand, der in verschiedener Hinsicht einer Berauschung durch Gifte vergleichbar ist. Die Feuerzeremonie des Warramungastammes gehört dazu. Sie findet nachts statt. Wenn die Vorbereitungen fertig sind, beginnt die Vorstellung damit, daß einer der Männer „in vollem Galopp sein Wanmanmirri wie ein Bajonett hielt und das brennende Ende in die Mitte einer Gruppe von Eingeborenen trieb, in deren Mittelpunkt ein Mann stand, mit dem er vor einem Jahr einen ernsten Streit gehabt hatte. Von Keulen und Speerschleuderern abgewehrt, strahlte die Fackel aufwärts. Das war das Zeichen für den Beginn einer allgemeinen Mêlée. Jede Wanmanmirri loderte prächtig, die Männer sprangen und jagten umher, wobei sie die ganze Zeit gellend schrien; die brennenden Fackeln fielen dauernd krachend auf die Köpfe und Körper der Männer und streuten nach überallhin glühende Asche umher, bis die Luft von fallenden Funken voll war, und die unheimlichen geweißten Körper der Kämpfer durch brennende Zweige und Blätter erleuchtet waren. Der Rauch, die lodernden Fackeln, die Funkenschauer und die Masse der tanzenden, schreienden Männer mit ihren grotesk beschmierten Körpern bildeten ein ganz wildes und echt barbarisches Schauspiel, von dem man in Worten unmöglich eine angemessene Idee vermitteln kann“ [2].

---

[1] E. Grosse: The Beginnings of Art, Kap. VIII, sehr gekürzt.

[2] Northern Tribes of Central Australia, S. 389—391. Der Gebrauch von Narkotika ist unter den Australiern sehr selten. Doch finde ich in Native Tribes of Central Australia, S. 528, „heimischen Taback“ erwähnt, der den jungen Männern zum Kauen gegeben wird, wenn sie zu Medizinmännern gemacht werden.

Die Mohammedaner, deren Religion den Wein verbietet, bringen es trotzdem fertig, sich einen der Berauschung durch Getränke ähnlichen Zustand zu verschaffen. Ein wahrscheinlich im 12. Jahrhundert gegründeter Sufi-Orden unterscheidet sich von seinen Religionsgenossen durch sonderbares und ausschweifendes Tanzen, das bis zu teilweiser Anästhesie und sogar Bewußtlosigkeit fortgesetzt wird. Diese Sufis waren je nach der Natur des Tanzes in schreiende, herumkreisende und tanzende Derwische eingeteilt. Das Folgende ist ein Teil einer genauen Beschreibung eines Augenzeugen.

„Die Religionsübungen, die in diesen Hallen befolgt werden, sind verschiedenartig je nach den Regeln jeder Gesellschaft; aber in beinah allen fangen sie damit an, daß der Scheik die sieben geheimnisvollen Worte, von denen wir gesprochen haben, spricht. Danach singt er verschiedene Koranstellen, und bei jeder Pause antworten die Derwische, die in einem Kreis in der Halle herumsitzen, im Chor mit dem Wort „Ahhah!“ oder „Hoo!“. In einigen Gesellschaften sitzen sie auf den Hacken, die Ellbogen nahe aneinander, und alle führen gleichzeitig leichte Bewegungen des Kopfes und des Körpers aus. Bei anderen besteht die Bewegung darin, daß sie sich langsam von rechts nach links und von links nach rechts wiegen, oder den Körper methodisch vorwärts und rückwärts beugen.“

Die Zeremonie besteht aus fünf Szenen; wir können die Beschreibung der ersten drei auslassen. „Nach einer Pause fängt die vierte Szene an. Jetzt nehmen alle Derwische ihre Turbane ab, bilden einen Kreis, legen ihre Arme und Schultern gegeneinander und durchwandeln so in gemessenem Schritt den Umkreis der Halle, wobei sie in gewissen Zeitabständen mit ihren Füßen gegen den Fußboden schlagen und alle zu gleicher Zeit hochspringen. Dieser Tanz dauert während der Ilahees fort, die abwechselnd von den zwei Alten zur Linken des Scheiks gesungen werden. Inmitten dieses Gesanges verdoppeln sich die Rufe von „Ya Allah“ und „Ya Hoo“ mit schrecklichem Geheul, das die Derwische zusammen beim Tanzen herausschreien. Im Augenblick, wo es scheint, daß sie aus reiner Erschöpfung anhalten werden, legt es der Scheik darauf an, sie zu neuen Anstrengungen zu bringen dadurch, daß er mitten unter ihnen durchgeht, wobei auch er die heftigsten Bewegungen macht.

Die vierte Szene leitet zur letzten über, der schrecklichsten von allen, in der der völlig geschwächte Zustand der Teilnehmer sich in eine Art Ekstase verwandelt, die sie Halet nennen. Inmitten dieser Selbstaufgabe oder vielmehr dieses religiösen Deliriums benützen sie rotglühendes Eisen. Verschiedene Säbel und andere Instrumente aus spitzem Eisen sind in den Nischen der Halle und auf einem Teil der Wand zur Rechten des Scheiks aufgehängt. Kurz vor dem Schluß der vierten Szene nehmen zwei Derwische acht oder neun Instrumente herunter, erhitzen sie bis zur Rotglut und übergeben sie dem Scheik. Nachdem er einige Gebete über sie gesprochen und den Gründer des Ordens, Ahmad oder Rufâee, angerufen hat, haucht er sie an und gibt sie — nachdem er sie leicht zum Munde erhoben hat — den Derwischen, die mit dem größten Eifer nach ihnen verlangen. Nun ergreifen diese Fanatiker, vom Wahnsinn hingerissen, diese Eisen, starren sie zärtlich an, lecken, beißen sie, halten sie zwischen den Zähnen und kühlen sie zuletzt in ihrem Munde ab. Diejenigen, die sich keins verschaffen können, ergreifen mit Wut die an der Wand hängenden Säbel und stechen sich in die Seiten, Arme und Beine.

„Dank der Wut ihres Wahnsinns und der erschreckenden Kühnheit, die sie für ein Verdienst in den Augen der Gottheit halten, ertragen sie alle stoisch,

mit augenscheinlicher Fröhlichkeit, den Schmerz, den es ihnen bereitet. Wenn jedoch einige unter ihren Leiden zusammenbrechen, werfen sie sich in die Arme ihrer Mitbrüder, aber ohne Klage oder das geringste Anzeichen von Schmerz. Einige Minuten nachher geht der Scheik durch die ganze Halle, besucht jeden der Teilnehmer nach der Reihe, haucht über ihre Wunden, reibt sie mit Speichel, spricht Gebete über sie, und verspricht ihnen schnelle Heilung. Man sagt, daß vierundzwanzig Stunden später nichts mehr von ihren Wunden zu sehen ist" [1].

Ganz vor kurzem ist eine „neue" Religion, Geistertanz-Religion genannt, unter den halbzivilisierten Indianern der Vereinigten Staaten entstanden [2]. In diesem Fall werden — deutlicher noch als in den vorerwähnten, mit Ausnahme des Derwischtanzes vielleicht — psychische Mittel den physischen hinzugefügt: Autosuggestion in Form einer bestimmten Absicht und Erwartung, die Grenzen des gewöhnlichen Lebens zu überschreiten und in Beziehung zu den Göttern zu treten, ist ein sehr einflußreicher Faktor, um die Ekstase hervorzurufen.

Der Tanz zum Zweck der Erregung eines göttlichen Furor ist natürlich nicht beschränkt auf die Religion der Wilden und der Mohammedaner. Das zivilisierte Europa hat seine Tanzsekten gehabt, und immer noch dann und wann erscheinen neue. Erst 1907 erhielt die Stadt New York den Missionsbesuch der „Heiligen Springer", einer christlichen Tanzsekte, die durch die Schlechtigkeit der großen Stadt zum Mitleid bewegt wurde.

* * *

Aber mit dem Anbruch einer spirituellen Vorstellung des Göttlichen konnte der Gebrauch der Rauschgifte und mechanischen Mittel kaum in Gunst bleiben. Diese grob materiellen Methoden sind einer spirituellen Vorstellung der Götter unangemessen. Überdies haben sie Nachwirkungen, die — weil sie unangenehm oder erniedrigend oder beides sind — sich nicht leicht mit der Theorie des Gottbesitzes versöhnen lassen. Doch sind ekstatische Zustände zu köstlich, zu wundervoll, sie befriedigen zu viele tiefe Bedürfnisse, als daß sie aufgegeben würden. Daher kommt es, daß die Menschen, im Dunkeln tappend, allmählich eine Methode der Ekstase entwickelten, die scheinbar mit einer höheren Auffassung der göttlichen Natur übereinstimmte: die psychische Methode. Diese Methode soll unsere Aufmerksamkeit in späteren Kapiteln beschäftigen.

Die Ersetzung der physischen durch psychische Mittel geschah natürlich stufenweise und niemals vollständig. Tatsächlich sind in den Zeremonien der Wilden psychische Einflüsse vorhanden; während zur Hervorrufung selbst der höchsten Formen religiöser Ekstase verschiedene physische Mittel mitwirken. Soweit die wirkliche Verursachung in Betracht kommt, ist es eher ein Gradunterschied, in dem diese beiden Arten von Faktoren zum Ergebnis beitragen.

Sowohl physische wie psychische Mittel lassen sich deutlich in der Dionysos- und Somaverehrung feststellen. In der mohammedanischen Mystik und in den Yoga-Übungen — denen wir ein besonderes Kapitel widmen werden — wetteifern physische Mittel an Bedeutung mit den psychischen. In der christlichen Mystik werden nur die letzteren offiziell anerkannt, obgleich physische

[1] Aus Browns: Dervishes, S. 218—222, wie zitiert von J. W. Powell im Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology Teil 2, S. 948—952. Was oben von den Derwischen gesagt wird, ist natürlich nicht als angemessene Vertretung des Sufismus aufzufassen, der in Wahrheit zu den ethischen Religionen gehört.

[2] Über eine Beschreibung der Geistertanzreligion siehe den Fourteenth Report of the Bureau of Ethnology, 1892—93, S. 915—928.

Einflüsse nicht zu helfen aufgehört haben. Die Neigung, sogar einige der gröberen physischen Mittel anzuwenden, besteht noch immer unter uns. In der sogenannten „Wiedergeburtsversammlung" (revival meeting) trägt die eintönige Wiederholung rhythmischer Gesänge, die durch Schreien und körperliche Bewegungen akzentuiert werden, dazu bei, eine Gemütsverfassung herbeizuführen, der ähnlich, die dem Derwisch partielle Anästhesie und Allahvisionen beschert.

* * *

Wir haben eine ebenso erstaunliche wie unleugbare Tatsache geschildert: Sowohl bei wilden wie bei zivilisierten Völkern betrachtet man Zustände ekstatischer Trunkenheit als Höhepunkte des menschlichen Verkehrs mit der übermenschlichen Welt. Warum diese Verknüpfung? Die gewöhnliche Antwort, daß die Ekstase übermenschliche Kräfte verleiht, wie Heilen, Regen machen, Feinde vernichten, die Zukunft vorhersagen, Geister beherrschen und Ähnliches, nennt die tieferen und einflußreichsten Ursachen des Zaubers nicht.

Die Vermutung, daß der Ekstatiker übermenschliche Kräfte erlangt, ist wohl bezeugt und vielleicht schon genügend mit Beispielen belegt. Man glaubt, daß der Hottentottenzauberer am erfolgreichsten im Zustand der Berauschtheit auf die Geister wirkt [1]. Das Ololinhqui der alten Mexikaner wurde von den Priestern benutzt, um Visionen verborgener und zukünftiger Dinge hervorzurufen [2]. „In Peru riefen die Priester, deren spezielle Aufgabe es war, mit den Göttern der Städte und Provinzen zu verkehren, in sich die Ekstase gewöhnlich durch ein narkotisches Getränk namens „tonca" hervor; und in diesem ekstatischen Zustand hielt man sie für inspiriert [3]. Der heutige Derwisch erlangt eigentümliche „spirituelle" Kräfte, Kuvveh i roohe genannt, durch lange Übungen, die in einem halluzinatorischen Zustand enden. So gewinnt er „die Fähigkeit, kommende Ereignisse vorherzusehen; ihr Eintreten vorauszusagen; Menschen vor Schaden und Übel, das sonst sicherlich für sie entstehen würde, zu bewahren, ... Einigkeit des Gefühls zwischen denen wiederherzustellen, die sonst unversöhnliche Feinde sein würden" [4]. Die Meinung, daß der Wahnsinn etwas Göttliches in sich hätte, war unter den Griechen zu Platos Zeit noch weit verbreitet. Im Phaedrus wird Sokrates Folgendes in den Mund gelegt: „Die delphische Prophetin und Dodonas heilige Frauen haben in Hellas dem einzelnen und den Stämmen viel und Schönes im Wahnsinn, wenig oder nichts besonnen errungen. Um wieviel vollkommener und ehrwürdiger die Kunst des Sehers als die des Vogelschauers ist, im Namen und in der Sache, um so edler ist auch nach dem Zeugnis der Alten der Wahnsinn als die Besonnenheit, denn die Besonnenheit ist stets nur im Menschen, der Wahnsinn aber kommt von den Göttern" [5].

Daß übermenschliches Wissen und wunderbare Kräfte den Zauber ekstatischer Zustände nicht völlig erklären, erscheint hinreichend deutlich, wenn

---

[1] H. H. Bancroft, Native Races, Vol. II, p. 601.

[2] Ibid.

[3] Rivero und Tschudi: Peruvian Antiquities, Englische Übersetzung von Hawks, 1853, S. 184, zitiert von Stratton, loc. cit. S. 108.

[4] Browns: Dervishes, S. 129ff. Man könnte sagen, daß man den Zustand der von — sagen wir — Mescal hervorgebracht wird, als göttlich betrachtet, weil Mescal eine heilige Pflanze ist, d. h. sie enthält ein heiliges, gottähnliches Prinzip. Aber das würde eine Umkehrung der wahren Kausalbeziehung sein. Auf Grund der wirklichen und eingebildeten Wirkungen glaubt man Mescal im Besitz göttlicher Kraft.

[5] Dann haben wir noch die Begeisterung der Musen, den Wahnsinn, welchen die Musen über den Menschen bringen: Er ergreift nur die zarte und unberührte Seele und weckt und berauscht sie

man sich erinnert, daß, selbst wenn man weiß, daß diese Kräfte illusorisch sind, berauschende Gifte immer noch die Feder des Dichters inspirieren und den gewöhnlichen Sterblichen über alle Kraft des Widerstandes hinaus anlocken. Für die Realität dieser andern Anziehungspunkte legen die zahllosen Liebhaber von Wein, Opium, Haschisch und anderen Rauschgiften, die unbeeinflußt von dem Gedanken an eine übermenschliche Welt offenen Auges in den Abgrund gerannt sind, ein tragisches Zeugnis ab. Wir stehen hier vor einer Tatsache von weitester und tiefster sozialer Bedeutung.

Es gibt Leute, die zufrieden sind, wenn sie diese Zustände als göttliche Besessenheit oder Vereinigung beschrieben haben. Aber damit ist nichts erklärt, wenn man nicht die Bedeutung dieser Ausdrücke erst in konkretem Detail ausführt; denn der Ausdruck „göttlich" wirft an sich noch kein Licht auf diese Tatsachen. Im Gegenteil; „göttlich" bekommt seinen ihm jedesmal innewohnenden Sinn aus den Ergebnissen, auf die es angewendet wird. Wenn wir eine psychologische Analyse dieser sogenannten göttlichen Erlebnisse unternehmen, werden wir daher in eine Untersuchung über die Bedeutung eintreten, die dem Ausdruck „göttlich" zugeschrieben wird, insoweit er auf diese Erlebnisse angewendet wird. Je nach dem Maß, in dem es uns gelingen wird, diese Aufgabe zu erfüllen, werden wir der Unfruchtbarkeit und Verwirrung derer entgehen, die meinen, dies oder irgend ein anderes Phänomen erklärt zu haben, wenn sie es einem „göttlichen" Agens zugeschrieben haben.

2. Beschreibung der Wirkung gewisser Rauschgifte. Alkohol.

Wir können der folgenden Beschreibung einige Worte über die Ähnlichkeit der Wirkungen verschiedenartiger Rauschgifte vorausschicken. Vor einigen Jahren unternahm die katholische Kirche in Irland einen Kreuzzug gegen den Whisky. Er hatte einen beachtenswerten Erfolg, aber zum Erstaunen aller wurde der Whisky jetzt durch Äther ersetzt. In ein paar Jahren war der Ätherrausch unter den Katholiken eines Distriktes an der Grenze von Tyrone und Derry so allgemein, daß ein Verfasser in Medical Times erklärte: „Der Geruch des Atems genügt um zu wissen, welcher Religion der Betreffende angehört; Alkohol charakterisiert den Protestanten, Äther den Katholiken" [1].

Nicht nur kann man gewisse Rauschgifte erfolgreich untereinander austauschen, sondern es können sogar, wie wir gesehen haben, so verschiedene Methoden der Ekstase wie die mechanische und die psychische die Rauschgifte ersetzen, insoweit als es sich um die „göttliche" Bedeutung ihrer Wirkungen handelt. Wie groß diese Ähnlichkeiten sind, läßt sich nicht besprechen, ehe wir uns nicht mit dem ganzen Bereich der ekstatischen, mystischen Phänomene bekannt gemacht haben. Jetzt wollen wir nur bemerken, daß die erfolgreiche Vertauschung ein Zeichen für das Vorhandensein nicht nur gemeinsamer Wirkungen, sondern gemeinsamer Wirkungen, die wesentlich sind, ist.

Zwar sind literarische Beschreibungen weder vollständig noch genau, doch bringen sie wenigstens die vorherrschenden Züge heraus, und so können wir mit folgendem beredten Panegyrikus auf den Whisky von einem, der in seinen

---

zu Gesängen und hat tausend Taten der Alten herrlich gemacht und damit die späteren Geschlechter erzogen. So einer aber ohne diesen Wahnsinn der Musen vor die Tore der Dichtkunst käme und meinte, er sei durch sein Talent ein Dichter geworden, der ist nicht echt und nicht erwählt, und sein besonnenes Dichten vergeht vor der Kunst des Wahnsinnigen.." — Platos Phaedrus.

[1] Lancet, 1879, Bd. 1, S. 870.

Wirkungen keine religiöse Bedeutung sah, anfangen: „Ich schicke dir", schreibt Ingersoll einem Freund, „den wundervollsten Whisky, der je das Gerippe vom Fest vertrieb oder Landschaften im menschlichen Gehirn malte. Es ist die vermischte Seele des Weizen und Korns. Du wirst darin den Sonnenschein und Schatten, die einander über den wogenden Feldern jagten, den Atem des Juni, den Gesang der Lerche, den Tau der Nacht, den Reichtum des Sommers und des Herbstes reiche Fülle finden, golden von eingefangenem Licht. Trinke ihn und du wirst die Stimmen der Männer und Mädchen das „Ernte herein" singen hören, unter das sich das Lachen der Kinder mischt. Trink ihn, und du wirst in deinem Blute die von Sternen geführten Morgendämmerungen und die träumerischen, bräunlichen Abenddämmerungen vieler vollkommener Tage spüren. Vierzig Jahre lang lag diese flüssige Freude zwischen den glücklichen Eichenbohlen und sehnte sich, Menschenlippen zu berühren" [1].

Alkohol ist vom Koran verboten. Dennoch wurde Wein in ausgedehntem Maße unter den persischen mohammedanischen Sekten, die als Sufi bekannt sind, gebraucht. Kein Dichter hat mit mehr Überzeugung die Entzückungen, die im Wein sind, besungen als die persischen. In der folgenden Stelle weist Dr. Lehmann auf einige Anziehungspunkte des Alkohols hin, die unabhängig von einer transzendentalen Auslegung sind. „Ein Stadium köstlicher Erschöpfung, in der sich jedes Glied in absoluter Ruhe befindet, in der das Denken eine brütende Vertieftheit wird, während die Seele in melancholischer Sinnlichkeit oder Bewußtlosigkeit schwelgt, ist des Orientalen teuerstes Erlebnis, sein Paradies auf Erden." „Je mehr ihn das drückende Klima schwächt, oder er unter willkürlicher Verwaltung, Armut, nationaler Unordnung oder persönlichen Nachteilen leidet, desto mehr Trost findet er in dem Durchschweifen jener namenlosen Fernen, die von irdischem Wechsel unberührt sind, oder in dem Sichverlieren in ekstatische Selbstaufgabe. Und deswegen trinkt er; trinkt ohne Rücksicht auf Koran und Bastonade, trinkt heute, wie die persischen Dichter des Mittelalters vor ihm tranken. „Trunkenheit", sagt Gobineau, „ist die Erbsünde des Zentralasiaten". Diesem Laster, gegen das Mohammed so eifrig kämpfte, unterliegen sie alle" [2].

„Hört was Hafiz sagt: „Die Rose hat ihre Blätter entfaltet und die Nachtigall ist in einem Überschwang des Entzückens. Nun auf, und freut euch, ihr Sufis, wenn ihr den Wein liebt! Seht wie der kristallne Kelch die steinerne Mauer der Reue zerbricht! Bringt Wein, denn in der königlichen Wohnung der Zufriedenheit ist kein Unterschied zwischen König und Sklave, zwischen weise und töricht" [3].

---

[1] Zitiert von William James in Principles of Psychology, Vol. 2, p. 469. Vgl. Oliver Wendell Holmes: The Autocrat of the Breakfast Table, Vol. 8, p. 189. Boston 1892.

[2] Dr. E. Lehmann: Mysticism in Heathendom and Christendom, p. 61—63. London 1910. Die inneren Zitate sind aus Gobineau: Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale, 2. Aufl. S. 68ff.

[3] Loc. cit., S. 70—71. Das Gesperrtgedruckte stammt von mir. Die folgende impressionistische Schilderung einer Phase des Opiumbewußtseins mag hier wohl ihren Platz finden: „Der Traum begann mit einer vorbereitenden und erwartungerregenden Musik, einer Musik, die das Gefühl eines gewaltigen Marsches, des Heranziehens unendlicher Reiterschwärme und des Trittes unzählbarer Heere erweckte. Der Morgen eines mächtigen Tages war gekommen; ein Tag der Krisis und der endgültigen Hoffnung für die menschliche Natur, die zu der Zeit irgendeine geheimnisvolle Verdunkelung erlitt, und sich in irgendeiner schrecklichen Not abmühte. Irgendwo, ich wußte nicht wo — irgendwie, ich wußte nicht wie — von irgendwem, ich wußte nicht von wem — wurde ein Gefecht, eine Schlacht, ein Todeskampf geführt und entwickelte sich wie ein großes Drama oder Musikstück." — De Quincey's Confessions.

Wenn wir diesen und ähnlichen Schilderungen glauben sollen, so wird der Alkohol geschätzt, weil er uns in eine von genußreichem sinnlichen Leben pochende Welt einführt, oder eine ebenso erstrebenswerte friedliche Tatlosigkeit hervorbringt. Im ersten Fall bevölkert er den Geist mit angenehmen Bildern, vermehrt die Fröhlichkeit und verlöscht schmerzliche Erinnerungen und beunruhigende Befürchtungen.

Neuere Beobachtungen unter kontrollierten Bedingungen haben den literarischen Beschreibungen der Wirkungen des Alkohols die Präzision hinzugefügt. Wenn wir nun dazu übergehen, einen kurzen Bericht über einige dieser Beobachtungen zu geben, erinnern wir den Leser daran, daß unser Hauptzweck die Entdeckung der Bedeutung von „göttlich" ist, wie die es brauchen, die in den Wirkungen verschiedener Rauschgifte eine göttliche Verwandlung sehen. Wir können erwarten, vieles zu lernen, was für die folgende Untersuchung über die Natur und Bedeutung der christlichen mystischen Ekstase nützlich sein wird.

Partridge [1] gab vier Beobachtern, reifen Universitätsstudenten und vollkommenen Abstinenzlern in Zwischenräumen von einer halben bis zu einer Stunde sechs Dosen Alkohol, je 100 g 16prozentigen Alkohol. Bald nach der ersten Dosis bemerkte er, wie bei jedem das Gefühl eines vermehrten Selbstvertrauens erschien, „das sich allmählich zu Verwegenheit und Prahlerei steigerte". Obgleich noch keine bemerkenswerte Verminderung der Sensibilität eingetreten war, war doch gleichzeitig eine beträchtliche Verminderung der Wachsamkeit gegen äußere Reize und der Präzision in der Ausführung erhaltener Befehle zu beobachten. Nach mehreren Dosen wurde es sehr schwer, die Versuchsperson dazu zu bringen, sich ihnen anzupassen.

In einem bestimmten Stadium der Experimente wünschten die Beobachter „jede Zurückhaltung abzuwerfen" und erkannten, daß sie ihre Selbstbeherrschung verloren. Dunbars Versuchsperson äußerte unter dem Einfluß von Äther in malerischer Sprache dasselbe Verlangen; und Robinson rief nach dem Genuß von Haschisch, indem er seine Bettdecke fortwarf, aus: „Werft die Bande aller Existenz von euch." [2].

Während eines bestimmten Stadiums war jede von Partridges Versuchspersonen humorvoll aufgelegt. Ihre Versuche verrieten häufig ein Überlegenheitsgefühl, das man in normalem Zustand entweder nicht fühlt oder sorgfältig verbirgt. Das wird aus den Resultaten der „freien Assoziations"tests deutlich. Diese Tests zeigen auch das Vorhandensein eines überzeugenden Gefühls von Macht, Leistungsfähigkeit, Freiheit in einer gewissen Phase der Berauschtheit. Während bei normaler Verfassung der Versuchsperson die Worte „Muskel", „blau", „frei", „enttäuscht" entsprechend die folgenden Assoziationen hervorbrachten: „Stärke", „Flammen", „freigebig", „bedauernd"; so riefen sie nach dem Genuß von Alkohol folgende Ideen hervor: (Muskel) „wenn einer gute Muskeln hat, muß man sich vor ihm in acht nehmen"; (blau) „ich bin niemals blau"; (frei) „macht einen Menschen von jeder Bindung unabhängig"; (enttäuscht) „etwas, das ich nie gewesen bin". Ein Mensch, der aufrichtig sagen kann, daß er niemals enttäuscht gewesen ist, hat einen großen Teil seiner Vergangenheit vergessen. Die Erhöhung des Selbst, die sich in diesen Antworten zeigt, bleibt

[1] G. E. Partridge: Studies in the Psychology of Intemperance. Newyork, Sturgis and Walton, 1912, Kap. VII.

[2] Victor Robinson: An Essay on Hasheesh, Medical Review of Reviews, Newyork, 1912, S. 59.

während der steigenden Berauschtheit nicht konstant; es kann Augenblicke der Depression geben. Aber es genügt uns, auf diese Züge hinzuweisen, die auf unser spezielles Problem ein Licht werfen.

Die vorangehende Beschreibung paßt nicht in jeder Weise auf jeden einzelnen Fall. Es gibt z. B. Leute qui ont le vin triste, wie die Franzosen sagen. Mit ihnen haben wir es nicht zu tun. Die allein müssen wir in Betracht ziehen, die den Alkohol in den Ruf eines „göttlichen" Getränks gebracht haben. Auch dürfen wir nicht seine unerwünschten späteren, vorübergehenden oder dauernden Wirkungen betrachten. Die Menschen trinken und besingen die Herrlichkeit berauschender Gifte trotz dieser Nachwirkungen.

Die Beobachtungen von Partridge weisen auf weitgehende Störungen hin, der ganze Körper scheint mehr oder weniger beteiligt. Insbesondere treten Inkoordination der Glieder und deutlich ausgesprochene Tendenzen zur Illusion oder Halluzination auf, die funktionellen Störungen der äußeren und inneren Sinnesorgane zuzuschreiben sind. In einem Fall waren die Sinnesstörungen beträchtlich genug, um ein Gefühl der Unwirklichkeit des Körpers oder eines verwandelten Körpers hervorzubringen, und der äußeren Welt ein außergewöhnliches Aussehen zu geben. Bei verschiedenen, wenn nicht bei allen Versuchspersonen trat in einem gewissen Stadium der Berauschtheit ein Gefühl des Wohlseins, der Macht und Freiheit auf, das sie mit einem abnormen Maß von Eingebildetheit ausdrückten.

Resultat der exakteren, quantitativen Erforschung der Wirkungen des Alkohols. Ein wichtiges Resultat der quantitativen Erforschung des Alkohols ist die Fehlerhaftigkeit der allgemeinen Meinung, daß der Alkohol die Fähigkeit zur physischen und geistigen Arbeit erhöht, gezeigt zu haben. In einem gewissen Stadium seiner Wirksamkeit kann er wohl die Muskeltätigkeit erhöhen und geistigen Reichtum hervorbringen, aber obgleich die Zahl der Bewegungen und die geistige Lebhaftigkeit sich steigern können, tut es die Muskelenergie und die geistige Wirksamkeit, gemessen an dem Maß der vollbrachten Arbeit, nie; im Gegenteil, sie nehmen ab.

Kraepelin, Partridge und andere haben gefunden, daß Alkohol, in kleinen Quantitäten genommen, die motorische Aktivität für eine verhältnismäßig kurze Zeit anfeuert, aber daß er von Anfang an Sinnesschärfe und Unterscheidungsvermögen vermindert [1]. In den genaueren Forschungen von Rivers [2], die mit Dosen angestellt wurden, die von fünf bis zwanzig Kubikzentimetern wechselten, wurde wenig oder gar keine Wirkung auf die Arbeit der Handmuskeln erzielt. Verschiedene Forscher, besonders Kraepelin, gaben eine leichte Verminderung der Reaktionszeit nach Alkohol an.

In einer sehr sorgfältigen Untersuchung fand Dodge den klaren Beweis, daß mäßige Dosen von Alkohol (30 ccm) eine verlangsamende Wirkung haben, sogar auf die einfachsten Bewegungsmechanismen wie den Knieausschlag und den Augenlidreflex [3]. Wenn dieser Schluß von Dodge zugunsten seiner Vorgänger zurückgewiesen werden müßte — und ich sehe keinen Grund warum —

[1] Emil Kraepelin: Über die Beeinflussung einfacher psychischer Vorgänge durch einige Arzneimittel. Jena: Gustav Fischer 1892, S. 258; G. E. Partridge: Studies in the Psychology of Intemperence, S. 95.

[2] W. H. R. Rivers: The Influence of Alcohol and other Drugs on Fatigue, London, Edward Arnold, 1908. Rivers benutzte den Mossoergographen in der verbesserten Form von Kraepelin. In seinen Experimenten hob die Hand ein Gewicht von 4,5 kg. Mit Hilfe eines „Kontroll"-getränks gelang es ihm gewöhnlich, die Versuchsperson in Unwissenheit über den Alkohol zu lassen. So wurde der Fehler (Autosuggestion), der aus dem Wissen, daß man Alkohol genommen hat, entstehen kann, ausgeschaltet.

Bei einer Dosis von 40 ccm fand er verschiedene Resultate. „Manchmal kann eine Dosis von 40 ccm reinem Alkohol eine entschiedene (muskulare) Arbeitssteigerung hervorrufen, ... zu andern Zeiten kann diese Steigerung völlig fehlen, und kann möglicherweise durch eine Verminderung ersetzt werden." S. 87. In jedem Fall (und darin stimmt er mit beinahe allen vorangehenden Forschungen überein) besteht die Verbesserung, wenn eine da ist, nicht in der Ausdehnung der Kontraktionen, sondern in ihrer Zahl.

[3] Raymond Dodge und Francis G. Benedict: The Psychological Effects of Alcohol, Washington, Carnegie Institute, 1915, S. 243—244; siehe auch die vollständigeren Resultate von Walter

so wäre das Äußerste, was für die Wirkung von Äthylalkohol auf die Muskeltätigkeit angeführt werden könnte, daß mäßige Dosen eine ganz geringe kurzfristige Verbesserung in gewissen motorischen Funktionen hervorrufen. Dieser Verbesserung folgt, wenn sie stattfindet, nach dem Zeugnis aller Beobachter, bald eine Reduktion auf die normale Tätigkeit. Was große Dosen angeht, so herrscht darüber Einstimmigkeit, daß sie von Anfang an den Betrag der geleisteten Muskelarbeit vermindern.

Hinsichtlich der Wirkung des Alkohols auf Sinnesschärfe und Unterscheidungsvermögen herrscht jetzt völlige Einigkeit: Der experimentelle Beweis zeigt einen Verlust. Verschiedene Beobachter fanden, daß sogar sehr mäßige Dosen die Genauigkeit im Schießen ungünstig beeinflußten. Das kann entweder von verminderter Genauigkeit der Akkommodations- und Konvergenzreflexe des Auges oder von der Unsicherheit des Arms und Körpers oder von beidem herrühren. Lange und Specht haben gefunden, daß selbst kleine Dosen von Alkohol die Schwelle der Gehörempfindung heruntersetzen, während die Reizunterschiedsschwelle erhöht wird. Diese beiden Wirkungen fanden sie auch im Fall des Sehens [1].

Auf höhere geistige Prozesse (Erinnern, Schließen, Urteilen, Wollen) haben mäßige Dosen Alkohol entweder keine Wirkung, oder sie wirken schädlich. Das ist die Folgerung, die Kraepelin in dem schon erwähnten grundlegenden Werk erreicht, und diese Folgerung ist von den ihm folgenden Forschern bestätigt worden. Aschaffenburg z. B., der die Wirkung von 200 g griechischem Wein mit 18% Alkohol (36 bis 40 g) auf Schriftsetzer, die ihn gewohnheitsmäßig tranken, studierte, fand eine merkliche Abnahme der Arbeitsleistung an den Tagen, wo sie den Wein tranken [2]. Man muß sich klar machen, daß die Dosis verhältnismäßig klein war. Die Arbeit von Dodge über die höheren geistigen Prozesse war nicht umfassend genug. um viel Bedeutung zu haben. Die einzige Dosis, die er bei einem Experiment über das Gedächtnis (30 ccm) benutzte, brachte keine feststellbaren Wirkungen hervor [3].

Lange und Specht fanden, daß kleine Dosen Alkohol die Reizschwelle herabsetzen und die Reizunterschiedsschwelle für Gehör und Gesicht erhöhen. Sie glauben, daß diese Wirkungen des Alkohols für alle Sinne gelten. — Zeitschr. f. Pathopsych. 1915, Bd. 3, S. 155—256.

Bei einer Untersuchung über die Gedankenfolge bei Betrunkenen beobachtete J. B. Jorger Modifikationen, die alle auf verminderte geistige Wirksamkeit deuteten. — Monatsschr. f. Psychiat. u. Neurol. 1915, Bd. 37, S. 246—266 u. 323—332.

Eine verhältnismäßig große Dosis Alkohol bringt, wie jeder weiß, muskulare Inkoordination hervor, die besonders in Gang und Sprache zutage tritt; sie richtet auch im intellektuellen Leben Verheerungen an. Sehr große Dosen haben völlige motorische Unfähigkeit, Verlust des Bewußtseins und sogar den Tod zur Folge.

* * *

Die Wirkung von Mescal und Haschisch. Mescal, das bis vor kurzem nur den Mexikanern und amerikanischen Indianern bekannt war, findet sich in den zerbrechlichen, kleinen Scheiben, die sich am Ende der Zweige eines Kaktus der Gruppe Melocacteae (Anhalonium Lewinii) bilden. Sorgfältige Studien über seine Wirkung haben Dr. Weir Mitchell [4] und Havelock Ellis [5] gemacht. Vier Stunden nach der Einnahme des Mittels schrieb Dr. Mitchell die folgenden Beobachtungen auf: „Gähne zeitweilig, schläfrig, entzückendes, müdes Wohlbehagen.“ „In diesem Stadium des Mescalrausches hatte ich ein gewisses Gefühl, als ob die Dinge um mich herum eine positivere Existenz hätten

R. Miles: Effect of Alcohol on Psychological Functions, Carnegie Institution, 1918, S. 1—144. In bezug auf eins der Themen von Dodge und Benedict stimmen Miles Resultate im wesentlichen mit ihren überein. „Bei siebenundzwanzig von dreißig Messungen (physiologischer und psychischer Funktionen) wurde eine geringere Funktion festgestellt nach Zuführung von Dosen, die 30 ccm absoluten Alkohol enthielten.“ S. 134.

[1] J. Lange und W. Specht: Neue Untersuchungen über die Beeinflussung der Sinnesfunktionen durch geringe Alkoholmengen. Zeitschr. f. Pathopsych. Bd. 3, S. 155 bis 256, 1915.

[2] Psychol. Arbeiten 1896, Bd. 1, S. 608—626. Siehe die Folgerungen S. 626; siehe auch Ernst Kurz und Emil Kraepelin: Über die Beeinflussung psychischer Vorgänge durch regelmäßigen Alkoholgenuß. Psychol. Arbeiten Bd. 3, S. 417—457, 1901.

[3] Loc. cit. S. 126—133.

[4] Weir Mitchell: The Effect of Anhalonium Lewinii. Brit Med. Journ. Vol. 2, p. 1625 bis 1628, 1896.

[5] Havelock Ellis: Popular Science Monthly T. 61, p. 52—71, 1902.

als gewöhnlich. Was ich meine, ist nicht leicht zu definieren." Er hatte auch den „ganz bestimmten Eindruck", daß er geistig fähiger wäre als in seinen Alltagsstimmungen. „Ich hatte das sichere Gefühl, Probleme siegreich behandeln zu können." Als er dies erprobte, fand er, daß er eine bestimmte psychologische Schrift nicht besser als im Normalzustand verstehen konnte. Er versuchte andere geistige Aufgaben und arbeitete so gut wie gewöhnlich oder weniger gut. Es kostete ihn viel Anstrengung, ein paar poetische Zeilen zu schreiben. Das Ausrechnen komplizierter Aufgaben ging wie gewöhnlich. Ellis bestätigt darin, wie in allen anderen wesentlichen Einzelheiten, die Beobachtungen Dr Mitchells. Ersterer schreibt, daß Mescal „den Intellekt fast unbeschädigt läßt" [1]. Das versteht sich natürlich auf mäßige Mengen bezogen. Derselbe Schriftsteller bemerkte, daß, während Alkohol in ausgesprochener Weise auf die Gefühle wirkt, Mescal sie kaum beeinflußt; „selbst bei großen Mengen ... gibt es kein Stadium weinerlicher Sentimentalität" [2].

Dr. Mitchell hat Mescal hauptsächlich wegen der Farben-Halluzinationen genommen. Seine Erwartungen wurden nicht getäuscht: „Die Farbenpracht, die für zwei verzauberte Stunden folgte, war so, daß ich es hoffnungslos finde, sie mit Worten zu beschreiben, die andern die Schönheit und den Glanz dessen, was ich sah, vermitteln sollen." Havelock Ellis spricht mit derselben Begeisterung von den Visionen. Von ihrem allgemeinen Charakter sagt er: „Wenn ich die Visionen mit einem Wort beschreiben sollte, würde ich sagen, daß sie lebende Arabesken sind." Aber so glanzvoll auch diese Visionen sind, so findet Dr. Mitchell sie doch nicht glanzvoller als die, die bei einigen Augenmigränen auftreten können.

Mescal ermöglicht, wie Kokain, ungewöhnliche Muskelanstrengungen ohne Ermüdung. Dr. Mitchell beschreibt z. B., daß er ziemlich schnell und ohne Pause, zwei Stufen auf einmal nehmend, bis zum vierten Stock eines Hotels heraufstieg, und sich nicht erschöpft oder außer Atem fühlte. Aber wenn Mescal das Gefühl der Ermüdung vermindert, so vermindert es wahrscheinlich auch die Kapazität für Muskelarbeit; jedenfalls macht es Anstrengungen abgeneigt.

Aus den Notizen einer seiner Versuchspersonen zitierte Ellis folgende interessante Beobachtung. „Der Zusammenhang zwischen meinem normalen Körperzustand und meinem Geist war zerbrochen — mein Körper war in gewisser Weise meinem Verstand ein Fremder geworden." Ein Absterben gewisser Arten von Empfindungen, besonders der Tast- und Bewegungsempfindungen (kinästhetische Sensationen) könnten für diesen Eindruck verantwortlich sein. Wahrscheinlich muß man, wie wir sehen werden, in dieser Richtung suchen, um eine Rechtfertigung für gewisse Theorien zu finden, nach denen die „Seele" in der Ekstase vom Körper getrennt werden soll.

Ein dem Psychologen wohlbekanntes Phänomen, die Verstärkung von Empfindungen einer Art durch die Reizung eines andern Sinnesorgans, ist augenscheinlich mit ungewöhnlicher Intensität vorhanden. „Zufällige Reizung der Haut erhöhte sofort den Glanz der Vision oder brachte einen Gehörseindruck hervor", und die Musik fügte dem Licht und der Farbe Schönheit hinzu. Das erklärt wahrscheinlich den Brauch der Indianer, solange sie unter dem Einfluß von Mescal sind, vor einem glühenden Kampfeuer zu bleiben und die Trommel zu schlagen.

---

[1] Ibid. S. 65.
[2] Loc. cit.

Mescal hat oft, vielleicht gewöhnlich, weder schmerzhafte noch ernstliche Nachwirkungen. Die zwei folgenden Tage hatte Dr. Mitchell Kopfschmerzen und einen Tag lang einen heftigen Anfall gastrischen Unwohlseins. Ellis fühlte sich etwas übel und hatte Kopfschmerzen während des Experiments, doch am nächsten Tag stand er, nicht ermüdet und mit ausgezeichnetem Appetit, zur gewöhnlichen Zeit auf. „Die einzige Nachwirkung war ein leicht hyperästhetisches Sehen farbiger Dinge“ [1].

Kein anderes Rauschgift kommt Mescal so nahe wie Haschisch. Ich entnehme Ellis den folgenden Vergleich. Beide verlangsamen das Herz, und beide beeinflussen die Atmung, vergrößern den Knieausschlag und erweitern die Pupille; beide bringen Visionen hervor. Diese zwei Rauschgifte unterscheiden sich indessen in einer Anzahl von Einzelheiten. Mescal hat eine beschränktere Wirkung. Es bringt keine motorische Belebung, auch keinen Verlust der Selbstbeherrschung hervor. Haschisch kann das tun. Mescal behindert die Tätigkeit des Muskelsystems und schafft eine Tendenz zum Zittern. Die Raumbeziehungen können beeinflußt werden. „Die positiven und aktiven Manifestationen von Mescal sind immer in der Hauptsache, wenn nicht ausschließlich, auf der sensorischen Seite, und die motorische Schwäche und das oft vorhandene Gefühl der Lässigkeit geben den Mescal-Trunkenen um so ausschließlicher der Gnade der ungewohnten sensorischen Kraftwellen anheim, die ihn von allen Seiten umschlagen. Jeder Sinn ist in Mitleidenschaft gezogen ... der einfachsten Nahrung scheint eine besondere Würze zugefügt, ... und dem Tastsinn scheint der Körper ebenso ungewohnt, wie alles andere geworden ist.“ „Die ziehenden Wolken der Herrlichkeit“, die Tendenz, das allereinfachste Ding mit einer Atmosphäre von Schönheit zu umkleiden, ein „Licht, das nie auf See und Land gewesen“, das neue Anschauen sogar „der einfachsten Blume, die blüht“, all die besonderen Züge von Wordsworths eigentümlicher poetischer Vision entsprechen so genau wie möglich dem wirklichen und mühelosen Erlebnis des Mescaldieners“ [2]. Ähnliche sensorische Phänomene werden wir in Verbindung mit christlichen religiösen Erlebnissen aufzeigen. Wir werden insbesondere sehen, daß man eine herrliche Frische und Helligkeit visueller Empfindung nach tiefgehenden moralischen Krisen, wie die christliche Bekehrung, oder nach gewissen nervösen Störungen, wie nach dem Gesundwerden von einem Fieber, beobachten kann.

Von Haschisch-Experimenten schrieb Dunbar: „Es schien, als ob der vergangene Augenblick mit seinen Myriaden von Eindrücken vergessen war“ [3]. Ein Mann, der dreißig Gran Haschisch genommen hatte, wird gebeten, seinen Puls fühlen zu lassen. Er streckt seine Hand aus und sagt: „Im Interesse der

[1] Während mein Manuskript in den Druck geht, erhalte ich eine Schrift, wiederabgedruckt aus dem Amer. Journ. of Psychol., Vol. 34, p. 267—270, 1923: Observations on Taking Peyotl (Mescal) von Samuel M. Fernberger. Den obenerwähnten Tatsachen fügt er eine gewisse Information hinzu, besonders hinsichtlich der Klarheit kinästhetischer und anderer Empfindungen. Er erklärt die Illusion der Ferne, wie wir es in Kap. X getan haben; und wie die eben zitierten Versuchspersonen von Partridge, die Alkohol genommen hatten, bemerkt er, daß er trotz der Verzerrung des visuellen Raums („Ich streckte meinen Arm aus und fixierte die Fingerspitzen, und dann streckte ich den Arm von mir fort. Die Hand schien sich in eine Entfernung von mindestens zehn Fuß zu bewegen“) imstande war, Entfernungen richtig mit Hilfe von Worten anzugeben.

Da er einen ganz ausgesprochenen Eindruck erhöhter Fähigkeit hatte, versuchte er eine Schrift zu lesen, die er eine Woche vorher in Verzweiflung weggelegt hatte, aber „sie war weniger als je zu verstehen“.

[2] Ellis, loc. cit. S. 65.

[3] Ernest Dunbar: Proc. Soc. Psychological Research, 1905, Vol. 19, S. 71.

Wissenschaft bin ich bereit." Aber nach einigen Sekunden zieht er seine Hand ungeduldig weg und ruft ärgerlich aus: „Sie haben sie eine halbe Stunde gehalten."[1] Äther ruft eine ähnliche Wirkung hervor: „Die Zeit schien nicht zu existieren. Ich nahm fortwährend meine Uhr heraus und dachte, daß Stunden vergangen sein müßten, während nur einige Minuten verstrichen waren. Das rührte, glaube ich, von dem vollständigen Verlust des Gedächtnisses für vergangene Ereignisse her"[2]. Die Amnesie erklärt zum Teil wenigstens das Freisein von der Vergangenheit, das die Versuchsperson genießt. „Ich war frei", sagt derselbe Schriftsteller, „von allem Gefühl der Sorge und Angst und fühlte mich infolgedessen sehr glücklich"[3]. Partridge fand, daß mäßige Mengen Alkohol auch ein langsameres Fortschreiten der Zeit bewirken. Das braucht indessen nicht von jedem emotionellen Stadium, das der Trinker gewöhnlich durchläuft, zu gelten[4].

Eine ausgelassene Stimmung ist oft ein Symptom von Haschisch- wie von Alkoholrausch. „Die Flut des Lachens war gelöst, die Überschwemmung der Fröhlichkeit ergoß sich", schreibt Robinson vom Anfang der Haschischwirkung[5]. Eine der Personen, mit denen er experimentierte, rief aus: „Werft alle nebensächlichen Hypothesen beiseite und dringt bis zum Lachen vor. Ich verkündige die Oberherrschaft des Lachens, unauslöschlichen Gelächters, ewigen Gelächters, des himmlischen Gelächters der Götter"[6].

Äther und Lachgas versetzen den Geist ebenfalls in eine wunderbare Welt der Freiheit, der Leistungsfähigkeit und unaussprechlicher Gefühle. Sir Humphrey Davy spricht unter dem Einfluß von Lachgas von seinen Empfindungen als „enthusiastisch und erhaben". Häufig setzt sich die Überzeugung fest, daß etwas Großes geschieht; zuzeiten scheint irgendein gewichtiges Problem eine Lösung erhalten zu haben. Da wir zu den Wirkungen der beiden letztgenannten Rauschgifte im Zusammenhang mit den verschiedenen Wurzeln der Idee der Offenbarung zurückzukehren haben, sagen wir hier nichts mehr darüber[7].

3. Zusammenfassung der Wirkungen von Narkotika und Erklärung ihrer religiösen Bedeutung.

Wir sind jetzt soweit, um mit einiger Genauigkeit die Hauptwirkungen, denen narkotische Gifte eine bevorzugte Stelle im religiösen Leben der Un-

---

[1] Victor Robinson: An Essay on Hasheesh. Medical Review of Reviews. Newyork 1912, S. 62.

[2] Dunbar: Ibid. S. 68.

[3] Loc. cit. S. 68.

[4] G. E. Partridge: Studies in the Psychology of Intemperance. Newyork: Sturgis und Walton, 1912, S. 122.

[5] Loc. cit. S. 52.

[6] Ibid. S. 61.

[7] Macht und Jsaacs haben die Reaktionszeit auf Licht, Schall und Berührung gemessen und die Fähigkeit des Addierens und Multiplizierens, nachdem sie Morphiumdosen von $^1/_{16}$ bis $^1/_4$ Gran genommen hatten — letzteres ist eine gewöhnliche therapeutische Dosis — erprobt. Bei jeder Dosis entstand eine Periode kürzerer Reaktion, eine Abnahme der durchschnittlichen Variation und eine Reduktion der Fehlerzahl. Aber diese Periode wurde mit der Steigerung der Dosis steigend kürzer; bei der größten war sie außerordentlich kurz. Dieser Periode folgte eine Abnahme dieser Funktionen. — Action of some Opium Alkaloids on the Psychology of Reaction Time, Psychobiology. 1917, Bd. 1, S. 19—31.

Ganz offenbar wird man nicht wegen der sehr kurzen Stimulanz der sensorischen Funktionen geistiger Tätigkeiten, wie sie etwa beim Rechnen gebraucht werden, opiumsüchtig. Man muß wo anders suchen, um seine Anziehungskraft zu verstehen.

zivilisierten verdanken, formulieren zu können. Die Wirkungen sind äußerst verschieden nach Art, Häufigkeit und Intensität, nicht nur je nach dem Gift, sondern auch bei demselben Gift je nach der Person; und verschiedene Dosen eines Giftes können nicht nur verschiedene sondern entgegengesetzte Wirkungen erzielen. Diese Verschiedenheiten sind hier indessen unwesentlich; es genügt für uns zu wissen, daß diese Gifte bei dem einen oder andern Stadium des Rauschprozesses bei den meisten, wenn nicht allen Personen Wirkungen hervorbringen, die als göttlich betrachtet werden; denn es sind diese Personen, die die Heiligkeit begründet haben.

a) Änderung von Empfindung und Gefühl; Illusion und Halluzination.

Der Geist führt seine Perzeptionsfunktionen nicht mit vermehrter Genauigkeit aus; im Gegenteil, er zeigt eine Tätigkeit, die bis zu einem abnormen Grad unabhängig von äußeren Reizen ist. Der Typus dieser Störungen ändert sich mit dem Rauschgift. Wir haben z. B. gesehen, daß Mescal herrliche Farbenhalluzinationen einer einigermaßen bestimmten Art herbeiführt. Halluzinationen anderer Typen können den Ekstatiker überzeugen, daß er, ohne von undurchsichtigen Hindernissen und Entfernungen gehemmt zu sein, sieht und hört, oder daß er körperlich den Raum durchreist, bald hierhin, bald dorthin, je nach seiner Laune.

Die Empfindungen und Gefühle, die von den bewegten Gliedern und von den inneren Organen ausgehen, werden auch modifiziert. Einige von ihnen werden vermindert oder verschwinden gänzlich. Häufig, und besonders während der interessanteren Periode des Rausches, scheint das Resultat eine Vervielfältigung, Verstärkung und qualitative Änderung dieser Gefühle zu sein.

Nun bilden diese kinästhetischen und viszeralen Gefühle, obgleich sie gewöhnlich dunkel sind, trotzdem einen wesentlichen Hintergrund des Selbstbewußtseins. Sind sie verändert oder beseitigt, so ist auch das Gefühl des Selbst verwandelt. Das kann zu bemerkenswerten Täuschungen führen. Eine der zitierten Personen fühlte sich vom eigenen Körper getrennt. In gewöhnlicheren Fällen wird ein Gefühl der Unwirklichkeit des Körpers und der äußeren Welt berichtet, oder die äußere Welt und der Körper scheinen in schwer zu formulierenden Einzelheiten verwandelt.

Die Psychiatrie liefert zahlreiche erstaunliche Beispiele von Täuschungen, die auf der Basis einer gestörten viszeralen Sensitivität entstehen. Die Patienten fühlen, daß sie einen Teil ihres Körpers verloren haben, daß ihr Magen aus Glas, Blei usw. ist. Täuschungen wie diese passen sehr gut zu der Theorie übernatürlicher Besessenheit — sie werden je nach ihrer Natur häufig bösen oder guten Geistern zugeschrieben.

Die Verstärkung und vielleicht auch die qualitative Änderung gewisser Organgefühle erklären eins der verlockendsten Charakteristika des ekstatischen Bewußtseins. Es ist, als ob für gewöhnlich schlafende Teile des Organismus erwacht wären; Gefühle wallen aus unbekannten Tiefen in die Höhe und erheben ihre vielfältigen Stimmen in einem Triumphlied des Lebens. Horizonte öffnen sich, so warm und unbegrenzt, wie die Alltagswelt kalt und beschränkt ist.

Wir werden Gelegenheit haben, durch Beobachtungen an neurasthenischen Patienten zu illustrieren, wie Dumpfheit und motorische Trägheit einen dazu bringen können, Erleichterung in Rauschgiften oder in unerlaubter Liebe zu suchen. Das scheinbare Paradoxe der Leute, die den Schmerz suchen und

genießen, wird verständlich, wenn man die Leidenschaft für lebhafte Bewußtheit in Betracht zieht. Die Selbstverwundung des Derwisches, die schmerzhaften asketischen Übungen des Yogi, das frenetische Tanzen und Schreien der „Mänaden", alles kann das Gefühl neuen oder erhöhten Lebens hervorbringen. Yejo Hirn bemerkt in seinem ausgezeichneten Werke über The Origins of Art, daß „wir im Schmerz wie in der Freude, im Leiden wie in der Wollust ein erhöhtes und bereichertes Lebensgefühl erlangen", und er zitiert folgende Stelle aus einem Brief Lessings an Mendelsohn: „Wir stimmen darin überein, mein lieber Freund, daß alle Leidenschaften entweder heftiges Verlangen oder heftiger Abscheu sind, und auch daß wir in dem heftigen Verlangen oder Verabscheuen ein erhöhtes Bewußtsein unserer Realität erreichen, und daß dies Bewußtsein nicht anders als erfreulich sein kann. Folglich sind alle unsere Leidenschaften, sogar die schmerzhaftesten, als Leidenschaften erfreulich." Nicht den Schmerz oder die Wunde genießt der Märtyrer, sondern die Erregung, die mit dem Zucken des Fleisches kommt. „Bewußtlosigkeit zu erleiden, ist", wie Hirn gut sagt, „die höchstmögliche Form der Langeweile." Eine bezaubernde Befreiung von der gewöhnlichen Müdigkeit sowohl wie von der Bewußtlosigkeit der Erschöpfung findet man manchmal in den frühen Stadien des Giftrausches.

b) Änderungen der intellektuellen Funktionen und der emotionellen Haltung.

Die intellektuellen Funktionen — Gedächtnis, Erinnerung, Beobachtung, Klassifizierung, Urteil usw. — stehen, wie jeder weiß, in einer engen Abhängigkeitsbeziehung zueinander und zu der Tätigkeit der Sinne. Im narkotischen Rausch geht eine Beeinträchtigung dieser Funktionen Hand in Hand mit der der Sinne [1]. Das ist einer der Hauptgründe für den Eindruck der Erhöhung des Selbst, der Macht und Freiheit.

Aber die Rauschgifte scheinen anders zu wirken denn als Verhinderer geistiger Tätigkeit, einige von ihnen scheinen eine direkt anreizende Wirkung auf gewisse Tendenzen und Bewegungen auszuüben. Der Alkohol vermehrt Selbstvertrauen, Optimismus und Mut. Ein Mann scheint nie tapferer und hält sich nie für tapferer als nach einer Flasche Wein, niemals ist sein Mund so voll von anmaßendem Selbstlob. Opium hingegen erhöht Mißtrauen, Argwohn und Furcht. Es macht ein zaghaftes und sich selbst mißbilligendes Wesen aus seinem Opfer. Man kann aber auch behaupten, daß der Wechsel im emotionellen Ton, der auf den Genuß von Alkohol folgt, allein der allgemeinen Verminderung der Tätigkeit der höheren Nervenorganisationen zuzuschreiben ist, und nicht einer Stimulanz der Teile des Nervensystems, die mit dem Instinkt und Gefühl in Verbindung stehen. In diesem Zusammenhang müssen wir uns erinnern, daß selbst wenn sich die motorische Aktivität zeitweilig vergrößert, die Wirkung des Alkohols doch von den kompetentesten Forschern als lähmend betrachtet wird. Dodge z. B. erklärt sowohl die anfängliche Erhöhung der motorischen Fähigkeit wie auch die Verminderung der geistigen Leistungsfähigkeit durch eine niederdrückende Wirkung des Alkohols: „Jedesmal, wenn eine scheinbare

[1] Die anfängliche leichte Erhöhung, die aus dem Einnehmen einer sehr kleinen Dosis von gewissen Rauschgiften folgt, kann hier außer acht bleiben. Die zur Schaffung der mystischen Ekstase benutzten Dosen sind größer als dieses Minimum.

Erregung als Wirkung des Alkohols vorkommt, ist sie wahrscheinlich aus einer Unterdrückung der kontrollierenden und inhibierenden Prozesse herzuleiten“ [1].

Wir haben gesehen, daß wissenschaftliche Messungen im Fall von Alkohol einen Mangel an Perzeptionsschärfe, Erinnerung, Unterscheidungsvermögen, und daher an jeder hiervon abhängigen Geistesfunktion aufgezeigt haben. Aber diese Tatsache realisiert der Betrunkene nicht, im Gegenteil, er schwelgt in einer genau entgegengesetzten Überzeugung; niemals ist er seiner selbst so sicher und so bereit, das Unmögliche zu unternehmen. Eine Beschränkung der geistigen Aktivität würde genügen, um diese Täuschung zu erklären. Wenn ich mich bei irgendeiner besonderen Gelegenheit nicht aller diesbezüglichen Hauptsachen erinnere; oder wenn ich nicht richtig unterscheide und vollständig analysiere, werde ich notwendig einen falschen Schluß ziehen. Träume liefern reichliche Beispiele dieser Art fehlerhaften Denkens. Ein Träumer z. B. kann über weite Räume ohne irgendwelche maschinelle Hilfe fliegen; oder er kann in unglaublich kurzer Zeit von einem Land ins andere kommen, und doch erstaunt er nicht über diese Wunder. Er wundert sich nicht, denn die geistige Dissoziation ist soweit fortgeschritten, daß es ihm nicht einfällt, daß die schnellstmögliche Methode der Fortbewegung viel zu langsam ist, um den Traum möglich zu machen. Warum sollte der Berauschte zögern, wenn er sich des Vorhandenseins nicht zu verwirklichender Erfolgsbedingungen nicht bewußt ist? Wenn er die Schwierigkeiten oder seine Mängel nicht bemerkt, warum sollte er seine Fähigkeit, jeder Aufgabe gewachsen zu sein, bezweifeln?

Das Selbstvertrauen, die Prahlerei und rohe Streitsucht, die für die Trunkenheit charakteristisch sind, können auch von einer Schwächung der Kontrolle herrühren, die das höhere geistige Leben gewöhnlich auf den Instinkt ausübt. Wenn ein wohlerzogener Mensch Ausbrüche von Streitsucht im Zaum hält, geschieht es, weil er Bedenken gegen ihren instinktiven Ausbruch anerkennt; d. h. andere und widerstreitende Tendenzen werden gegen die Streitsucht aufgestellt. Die Furcht, sich lächerlich zu machen, weil er den behandelten Gegenstand nur oberflächlich kennt, könnte einen Mann zögern lassen, in einer Versammlung zu sprechen, obgleich ein Trieb, soziale Anerkennung zu suchen, ihn dazu drängen könnte. Wenn ihm seine Mangelhaftigkeit nicht klar wird, wird er sich mit dem Egoismus betragen, der für den unreifen Jüngling, den Ungebildeten und den teilweise Betrunkenen charakteristisch ist.

Übermäßige motorische Aktivität ist eins der in die Augen fallenden Merkmale einer bestimmten Phase des Alkoholrausches. Das könnte gänzlich der verminderten Selbstbeherrschung zuzuschreiben sein, die selbst das Resultat der Inhibition der höheren Nervenzentren ist. Denn die Ruhe eines wohlgesitteten Menschen, sein Maß in Bewegung und Gesichtsausdruck sind nicht Zeichen von Trägheit, sondern das Resultat einer Selbstkontrolle, die unter gesellschaftlicher Belehrung eingeführt worden ist. Entfernt man diese Kontrolle, so wird sich der Organismus wie eine Maschine ohne Schwungrad betragen. Wenn, wie im Fall des Haschischrausches, die motorische Aktivität nicht erhöht wird und weniger Neigung für physische Anmaßung besteht, so findet man auch die höheren geistigen Funktionen nicht so ungünstig angegriffen wie im Fall von Alkohol; d. h. die Selbstbeherrschung ist nicht so ausgesprochen vermindert. Die Wirkung von Haschisch erstreckt sich vor allem auf die äußeren Sinne und die Organgefühle.

[1] Ibid. S. 253.

Dem Berauschten scheint der Weg klar; die erforderlichen Tugenden, das Wissen und die Fähigkeit scheinen vorhanden. Was getan werden muß, kann getan werden; mit Leichtigkeit, mit Überschwänglichkeit, mit fröhlichem Gelächter oder zermalmender Verachtung getan werden. Die Einbildungskraft ist nicht länger auf rationale Bahnen beschränkt oder durch das Gefühl des Irrelevanten, Unangebrachten oder Grotesken behindert. Ihre Qualität, objektiv beurteilt, braucht nicht hoch zu sein, aber was schadet es, solange das Subjekt anders denkt und stolz und glücklich ist? Der Geist scheint seine irdischen Fesseln zerbrochen und Flügel bekommen zu haben und ungehindert in einer Welt unbegrenzter Möglichkeiten zu fliegen. Wenn menschlich sein heißt, bei jeder Gelegenheit durch physische und moralische Schwäche gehindert sein, dann muß der Rausch in Wahrheit göttlich scheinen [1].

Hier und da soll ein Dichter „Inspiration" im Wein, Opium oder einem andern Gift gefunden haben. Aber wenn diejenigen seiner Werke, die mit Hilfe von Narkotika geschrieben worden sind, untersucht werden, stellen sie sich als seinen andern Werken unterlegen in bezug auf den intellektuellen und ethischen Inhalt heraus. Höchstens im rhythmischen und phonetischen Ausdruck einer eigentümlich formlosen Stimmung können sie ausgezeichnet und überlegen sein. Aber überlegene Wortmusik sollte wahrscheinlich als Folge einer abnorm vollständigen Hingabe an das Gefühl auf Kosten zweckvollen, rationalen Denkens betrachtet werden. Helmholtz soll erklärt haben, daß bei dem Versuch, einer nur schattenhaft erfaßten Konzeption Form und Dasein zu geben, die geringste Menge von Alkohol genügte, aus seinem Geist jegliche schöpferische Idee zu vertreiben.

*
* *

Der Eindruck freien und unbegrenzten Lebens, diese große Gnade, die dem Menschen durch Rauschmittel verliehen ist, ist zum Teil durch das Verschwinden der sozialen Bindungen bedingt. Die Bedeutung dieser Tatsache ist so beträchtlich, daß wir dabei verweilen müssen. Das Leben in der Gesellschaft, in welcher Schicht es auch sei, bedeutet die Kontrolle und Lenkung der Instinkte und Wünsche des Individuums zugunsten der Gruppe, zu der es gehört. Selbst die niedrigsten Gesellschaften müssen die sprengenden Erscheinungen der Selbstbehauptung, des Zorns, der Wollust usw. bekämpfen. Zu diesem Zwang, der jedem Individuum auferlegt wird, kommt noch auf jeder Stufe gesellschaftlicher Organisation, aber besonders bei hochkultivierten Völkern, die Anspannung fortgesetzter und systematischer Arbeit hinzu. Handarbeiter, Geschäftsleute wie Gelehrte bleiben Tag für Tag und Jahr für Jahr mit nur kurzen Unterbrechungen in der Arbeit, trotz machtvoller natürlicher Antriebe, sie aufzugeben und auszuspannen, zu spielen und zu genießen.

Dieser durch Gesetz und Gewohnheit auferlegte moralische Zwang und diese durchgeführte Arbeitsanstrengung, die bei konkurrierender Existenz nötig ist, bringen einen Zustand von Spannung und Rastlosigkeit hervor, der nach

[1] Eine schlagend ähnliche Geisteshaltung hat man bei verschiedenen Typen des nervösen Verfalls beobachtet. In der Krankheit, die man als progressive Paralyse bezeichnet, und die eine allmähliche Abnahme des geistigen Lebens mit sich bringt, tritt parallel mit der Abnahme motorischer Kontrolle, Sinnesschärfe, Unterscheidungsvermögen, Assoziation usw. eine Überzeugung von Macht und Leistungsfähigkeit auf, die seltsam von der Wirklichkeit absticht. Hier sind Wahnvorstellungen von Großartigkeit und Macht definitiv verbunden mit einer fortschreitenden Verschlechterung des Nervensystems.

Abhilfe schreit. Die Notwendigkeit, die Anspannung freiwilliger Anstrengung zu erleichtern, ist überall sichtbar, es ist „der Ruf der Wildnis". Wilde und Zivilisierte, Sklaven und Herren müssen sich von Zeit zu Zeit von dem großen sozialen Schwungrad befreien, das das Verhalten des Individuums bestimmt. Der Augenblick kommt für jeden, wenn auch nicht mit gleicher Häufigkeit oder Intensität, wo die aufrecht erhaltene Anstrengung, die nötig ist, um nach festgelegten Grundsätzen zu leben, um sich sozialer Gewohnheit und moralischen Gesetzen anzupassen, das Maß des Erträglichen überschreitet, und er auf einen leichter zu erfüllenden Standpunkt sinkt. Eine Flucht aufs Land; ein Essen mit Gesang und Wein; oder vielleicht eine weniger achtbare Zerstreuung macht ihn wieder geneigt, die Zwangsjacke, die wir alle tragen, anzuziehen [1].

Je strenger die Kontrolle, desto größer die Wahrscheinlichkeit einer heftigen Reaktion. Daher die ausgelassenen Festlichkeiten nach Zeiten moralischer Anspannung. Als die Fakultät von Paris drohte, das Narrenfest abzuschaffen, wurde sie in folgenden Ausdrücken angegangen: „Die Weinfässer würden bersten, wenn wir versäumten, manchmal den Spund zu entfernen und Luft hereinzulassen. Nun sind wir alle schlechtbereifte Fässer und Tonnen, die den Wein der Weisheit herauslassen würden, wenn wir ihm durch dauernde Andacht und Gottesfurcht zu gären erlauben würden. ... So geben wir uns an einigen Tagen dem Vergnügen hin, um nachher mit desto größerem Eifer zur Verehrung Gottes zurückzukehren" [2]. Dem Vorwärtsschwingen des Pendels folgt ein Rückwärtsschwingen — ein zeitweiliger Sieg des „natürlichen Menschen". So verstehen wir zum Teil die wohlbekannte Tendenz ernsthafter religiöser oder anderer Zeremonien, in ausschweifendes und unanständiges Betragen überzugehen. Eine Begräbniszeremonie, ein Hochzeitsfest, eine Geburtsfeier arten leicht in ein Trinkgelage aus. „Die religiöse Fröhlichkeit der Semiten", schreibt Robertson Smith, „neigte dazu, einen orgiastischen Charakter anzunehmen und eine Art Sinnenrausch zu werden, in dem Angst und Sorge für den Augenblick ertränkt wurden. Das ist deutlich bei den alten Kanaanitischen Festlichkeiten, wie den Weinlesefesten in Sichem, beschrieben Richter IX, 27, und nicht weniger bei dem Dienst der hebräischen heiligen Orte, wie er von den Propheten charakterisiert wird. Sogar in Jerusalem muß der Dienst allerdings stürmisch gewesen sein, wenn Klagel. II. 7 den Schrei der die Tempelhöfe stürmenden Chaldäerpartei mit dem Geräusch des feierlichen Festes vergleichen. ... In schlimmen Zeiten, wo die Gedanken der Menschen gewöhnlich düster waren, griff man zur physischen Erregung der Religion, wie die Menschen jetzt im Wein ihr Heil suchen. Daß dies kein Phantasiebild ist, erhellt aus Jesaias Beschreibung des Betragens seiner Zeitgenossen während des Anmarsches der Assyrer auf Jerusalem (Jesaia XXII. 12, 13. Vgl. mit I, II folg.), als die vielfältigen Opfer, die zur Abwendung des Unheils gebracht wurden, in einen trunkenen Karneval ausarteten" [3].

---

[1] George T. W. Patrick weist in The Psychology of Relaxation, S. 208 sehr wirksam auf den Erholungswert des Alkohols hin. Er schreibt „den Wunsch nach Alkohol dem angeborenen Bedürfnis des Geistes und Körpers nach Erholung zu, einem Bedürfnis, das normalerweise durch die verschiedenen Arten des Spiels und Sports befriedigt wird. Psychologisch ist es der Ausdruck des Wunsches nach Freilassung aus der Spannung des anstrengenden Lebens."

[2] Zitiert in einer Fußnote zu Havelock Ellis: Studies in the Psychology of Sex, „Sex in relation to Society", Philadelphia, 1911, S. 219.

[3] W. R. Smith: Religion of the Semites. S. 243—244.

Der Kult des Dionysos war bekannt wegen der Ausschweifung, die mit ihm Hand in Hand ging[1].

Das Verlangen nach Erholung ist so zwingend, daß man überall, sogar unter Wilden, irgendwelche offizielle Vorkehrung dafür trifft. Es werden bestimmte Zeiten festgesetzt und Gelegenheiten geschaffen, wo man ungestraft „über die Stränge schlagen kann". So wird die Gefahr, die dem Staat von Ausbrüchen des „natürlichen Menschen" droht, auf ein Minimum beschränkt. Wir in unserm hochkultivierten Zeitalter haben es nicht für möglich gefunden, gänzlich ohne diese Sicherheitsventile auszukommen. Wir dulden auch weiterhin Karnevals, Fastnachtsfeiern, Mummenschanz und dergleichen.

Unter den vielen Wegen, wie man moralische und intellektuelle Ferien bekommen kann, sind wenige so wirksam — wir sagen nicht wünschenswert — wie der Gebrauch gewisser Rauschgifte. Das kann allerdings schädliche Nachwirkungen haben, und es kann zu unheilvollen Gewohnheiten führen, aber das unmittelbare Resultat ist eine Befreiung von der unerträglichen Anspannung des organisierten Lebens und eine Bereitwilligkeit, die sozialen Bindungen wieder aufzunehmen. Auf diese Weise wird es ein Mittel der Stabilisierung.

Es könnte scheinen, als ob das bloße Aufhören der gewöhnlichen Tätigkeiten, zusammen mit dem Schlaf, angemessene und befriedigende Stärkungsmittel wären. Die Überlegenheit des Rauschbewußtseins über diese normaleren Erholungsmittel liegt in der Tatsache, daß in der Trunkenheit die Aufmerksamkeit nicht nur von den täglichen Aufgaben und Verpflichtungen befreit, sondern von angenehmen und mühelosen Tätigkeiten in Anspruch genommen wird; und außerdem kommt die schon beschriebene Freude eines neuen und reichen Lebens hinzu — eine Freude, die nichts von ihrer Wirksamkeit verliert, weil

---

[1] „In Etrurien", so wird uns erzählt, „entwickelte sich der Kult des Dionysos rasch und verlor seine ursprüngliche Würde, um ein Vorwand für Ausschweifung und eine Schule offener Unmoral zu werden. Aber doch erst in Rom nahm der Kult des Dionysos die gemeinste Form an. In Rom änderte der Gründer des Kults bald sein Ritual und seinen Charakter. Livius sagt: „Alle Verbrechen, alle Exzesse finden hier Raum ... Diejenigen, die sich gegen die Schande auflehnen und nicht daran teilnehmen wollen, werden als Opfer dargebracht. Das große religiöse Prinzip besteht darin, nichts als von der Moral verboten zu betrachten. Männer prophezeien, als ob sie inspiriert wären, mit heftigen Gebärden der Trunkenheit, des Fanatismus ... Die Mitgliederschaft ist sehr groß, ein ganzes Volk; Männer und Frauen von edler Geburt gehören dazu. Vor zwei Jahren beschlossen sie, niemanden über zwanzig Jahre zu initiieren." Ein großer Prozeß folgte, bei dem es siebentausend Angeklagte gab, und der zahlreiche Todesurteile zur Folge hatte. Dies geschah 186 v. Chr." Bacchanalia von F. Lenormant, in Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, Vol. 1, p. 590.

Zahlreiche andere Beispiele des Zusammenhangs von Saturnalien und religiösen Feiern finden sich in Stratton: Psychology of Religious Life, London 1911, S. 97—100. Für die Gewohnheit mancher, sonst mehr oder weniger keuscher Völker, sich gelegentlich zwecks unterschiedslosen Verkehrs zu treffen, siehe H. H. Bancroft: Native Races, Vol. 1, p. 565—566.

Das Folgende stammt aus J. G. Frazer: The Belief in Immortality, London, 1913, Vol. 1, S. 427—428. Auf den Fidschiinseln folgte auf gewisse feierliche Zeremonien ein großes Fest, das eine Periode unbeschreiblicher Schwelgerei und Ausschweifung einleitete. Jeder Unterschied des Eigentums wurde für diese Zeit aufgehoben. Männer und Frauen kleideten sich in alle Arten phantastischer Gewänder, redeten einander in der gemeinsten Sprache an und vollführten auf dem öffentlichen Platz der Stadt unnennbare Scheußlichkeiten. Die nächste Verwandtschaft, sogar die zwischen Bruder und Schwester, schien keine Schranke für die allgemeine Ausschweifung zu sein, deren Ausdehnung aus dem bedeutsamen Satz eines alten Nandihäuptlings erhellte, der sagte „Während es dauert, sind wir genau wie die Schweine." Diese Schwelgerei und Orgie konnte mehrere Tage dauern, dann wurde die gewohnte Zurückhaltung der Gesellschaft und der gewöhnliche Anstand des Lebens wieder beobachtet. Die Rechte des Privateigentums wurden wieder geachtet; die lasterhaften Schwelger und Lüstlinge wurden zu gesetzten Ehepaaren; und Brüder und Schwestern durften nach der gewöhnlichen Fidschijanischen Etikette nicht einmal miteinander reden."

sie eine Täuschung ist. Bloßes Aufhören mit der Arbeit an sich gibt dem Geist nicht schnell all die Erfrischung, die er nötig hat; es bleibt uns, eine Zeitlang wenigstens, das drückende Gefühl der Schalheit und der quälenden moralischen Ansprüche der Gesellschaft zurück. Wohingegen der Zwang zur Anstrengung, die Enttäuschungen unbefriedigter Wünsche und geknickten Ehrgeizes, die demütigenden Beschränkungen der Intelligenz, der Gesundheit und des Reichtums, die Zweifel, Skrupel und Reue — all diese quälenden, schmerzlichen Bestandteile der täglichen Existenz unter dem Zauber von Rauschmitteln verschwinden.

Die Träume einfacher Menschen können sich nicht weiter erheben als bis zu sinnlichen Freuden, zur Befreiung von schmerzhaften moralischen Anstrengungen, die die Gesellschaft ihnen auferlegt, und zu dem Eindruck vollständiger Freiheit und unbeschränkter Macht, den ihnen narkotische Gifte und andere physische Mittel der Ekstase schenken. Deswegen betrachten sie den Giftrausch als göttliche Besessenheit oder Vereinigung.

Es ist interessant, die vorstehenden Bemerkungen in Zusammenhang mit dem Betragen von Leuten zu bringen, die an einem abnorm ungenügenden Machtgefühl leiden. Diese Kranken, von dem hervorragenden französischen Psychiater Pierre Janet psychasthéniques genannt, suchen Energie, wo sie nur immer hoffen können, sie zu finden. Manchmal scheint der neue Zustrom von Leben von der Persönlichkeit des Arztes selbst auszugehen; der Patient kommt mehr oder weniger regelmäßig zu ihm, um „aufgedreht" zu werden. Manchmal nimmt der Lebensunkräftige seine Zuflucht zu Rauschgiften und manchmal zur Religion.

Von seinem sechzehnten Jahre an war D. Anfällen von Depression ausgesetzt. In jenem Alter wurde sein niemals starker Wille schwächer als je; er hörte auf, „zu irgend etwas tauglich" zu sein.

„Während einer langen Zeit und bis zum Alter von zweiundzwanzig erlitt er diese schmerzhaften Anfälle mit Resignation; manchmal blieb er mehrere Stunden, zu andern Zeiten mehrere Tage so niedergeschlagen. Er hatte ein unbestimmtes Gefühl, daß er irgendeine Erregung brauche, um ihn wieder in Gang zu bringen; er „würde gern etwas Außergewöhnliches getan haben", um sich aus dieser Lage herauszuzwingen. Tatsächlich gab er aber nie irgendeinem törichten Impuls nach, und bei jedem Anfall ging der Zustand allmählich von selbst zu Ende.

Ungefähr mit zweiundzwanzig Jahren wurde er, als er auf einer deutschen Universität war, von seinen Kameraden zu unmäßigem Trinken gebracht. Diese wiederholten Räusche hatten das bemerkenswerte Resultat, die Anfälle von Depression zu verscheuchen und ihn von dem schrecklichen Gefühl, in die Tiefe zu stürzen, zu befreien; daher faßte eine unklare Idee in seinem Geist Wurzel, daß der Rausch das Allheilmittel für seine Qualen wäre.

Von dieser Zeit an änderte sich der Charakter seiner Anfälle; wenn er niedergeschlagen ist, ist er von der Idee des Trinkens besessen; er kämpft, zögert, beschließt, nicht vorsätzlich bis zum Punkt der Betrunkenheit zu trinken, sondern will sich nur ein wenig Trost verschaffen und das schreckliche Gefühl der Depression, das er erleidet, vermindern. Er trinkt unwillig, allein, ohne Freude, ohne Überzeugung; aber trotzdem trinkt er und kann dem Trieb nicht länger widerstehen. Er gibt alles Geld, was er bei sich hat, aus, versetzt seine Uhr, borgt in der lächerlichsten Weise und endet in einem Zustand von Stumpfheit, der den Anfall gewöhnlich beschließt[1]".

Im wesentlichen in ihrer psycho-physiologischen Insuffizienz ähnlich, wenn auch ganz verschieden in ihrem Heilmittel, ist Sim, eine Frau von einunddreißig Jahren. Sie kann auch nicht von ihrem eigenen Energievorrat leben. Sie muß belebt, „emotionalisiert" werden, wie Janet sagt. Ihr Mann, ein energischer Mensch, voll gesunden Menschenverstandes, genügt ihr nicht. Er gibt ihr keine Gedankennahrung. Von ihm sagt sie: „Er weiß nichts, er lehrt mich nichts, er erstaunt mich nicht. Ich kenne mich selbst. Ich habe meine eigenen Hilfsquellen erschöpft. Man muß mir neue Ideen, neue Eindrücke, neue Gefühle geben; mein Mann ist nur ein Mensch mit dem gewöhnlichen gesunden Menschenverstand, und das ist tödlich." Der Liebhaber, auf den sie sich schließlich für die Zufuhr des Lebens, das sie nicht hat, verläßt, wird von ihr als witzig, lebhaft, intellektuell, selbstbeherrscht, herzlos, aggressiv beschrieben. Er hält sie dauernd in Atem und in Erwartung. Er ist das tonische Mittel, das sie braucht. Zu einer früheren Zeit hatte diese Frau eine Periode religiöser Erregung durchgemacht, während der sie in der göttlichen Vereinigung das Stimulanzmittel gefunden hatte, das ihr später ihr Liebhaber lieferte.

---

[1] Pierre Janet: Les Obsessions et la Psychasthénie. Vol. 2, p. 424.

Sim und ihresgleichen brauchen Stimulantien, um sich über den toten Punkt der Untätigkeit und Unzulänglichkeit mit dem sie begleitenden unerträglichen ennui zu erheben. „Wenn sie diese Erregung im Alkohol oder Morphium finden, werden sie Trinker oder Morphium-habitués; wenn sie sie in göttlicher Liebe finden, werden sie delirierende religiöse Mystiker; wenn sie, was sie brauchen, in einem menschlichen Wesen finden, werden sie Liebende. Wenn der Liebhaber sie verläßt, leiden sie unter geistigen und physischen Störungen, die denen des Morphiumopfers ähnlich sind, wenn es seiner hypodermischen Spritzen beraubt wird [1]."

Der Leser darf nicht glauben, daß wir diese verschiedenen Heilmethoden als vollkommen gleichwertig ansehen. Wir wollen nur sagen, daß sie einen gemeinsamen Kern haben, den man roh als zeitweilige oder permanente, illusorische oder wirkliche Erhöhung der Lebenskräfte umschreiben könnte.

Indem wir dieses Kapitel beenden, wollen wir einen Augenblick innehalten, um uns zu erinnern, daß Religion und Erhöhung des Lebens untrennbar verbunden sind. Die Substanz des religiösen Lebens wird häufig beschrieben als Vereinigung oder Einheit mit der Quelle des Lebens. Christus kam, auf daß die Menschen das ewige Leben haben könnten. Ein Professor der christlichen Theologie beschreibt die Wirksamkeit Gottes als „in der Seele ein neues Zentrum der Aktivität und Kraft zu schaffen und Friede, Freude, Freiheit, Liebe und Licht einzuführen" [2]. Digamma, wahrscheinlich ein Fellow in einem Kollege der Universität Oxford, entdeckte, daß ein Zustand der Depression, an dem er schwer litt, nach ernstlichem Gebet sehr behoben wurde und zuzeiten gänzlich verschwand [3]. Wegen dieses lebenerhöhenden Erlebnisses glaubte Digamma, daß Gott sich im Gebet wirklich dem Menschen mitteilte. Jede Religion erhebt ähnliche Ansprüche; die religiöse Verehrung ist wesentlich eine Methode, volleres und besseres Leben zu erlangen.

Wegen ähnlicher, teils realer und teils illusorischer Wirkungen nun, werden die Rauschzeremonien, die wir betrachtet haben, von den Unzivilisierten als eine Vereinigung des Menschen mit dem Göttlichen angesehen. Die Analyse der Wirkungen der Narkotika hat die Bedeutung, die sie diesem Ausdruck geben, gezeigt.

In späteren Kapiteln werden wir finden, daß auch der mystische ekstatische Trance in einigen seiner Phasen dem christlichen Gläubigen Halluzinationen, unvergleichbare sinnliche Freuden, einen Eindruck unbeschränkter Macht und Freiheit; und in anderen Phasen völlige Entspannung und vollkommenen Frieden bringt. Und der christliche Mystiker hält diese ekstatischen Erlebnisse auch für eine göttliche Vereinigung.

Wenn wir uns zu den höheren Formen der Mystik wenden, wird unsere Hauptaufgabe sein, die Kontinuität der Impulse und Zwecke von den Ekstasen der niedrigeren zu den Ekstasen der höheren Religionen zu verfolgen, das Vorhandensein neuer Motive und neuer Methoden zu beachten, und die Resultate dieser neuen Bemühungen um die Aufstellung von Beziehungen zu einer transzendenten Quelle des Lebens festzustellen.

---

[1] Loc. cit. S. 402—407.

[2] Henri Bois: La Valeur de l'Expérience Religieuse. Paris 1908.

[3] Digamma: An Aspect of Prayer. Oxford: B. H. Blackwell.

III. Kapitel.

Das Yogasystem geistiger Konzentration und die religiöse Mystik.

Vielleicht nimmt die Mystik nirgends einen so breiten Raum ein wie in Indien. Trotzdem können wir uns, da wir keine Geschichte der Mystik schreiben, mit der Betrachtung des einflußreichsten Yogasystems[1], des von Patandschali begnügen, das seit 1914 auf Englisch zugänglich ist[2].

Für die Historiker der Metaphysik ist dieser Text insofern von großer Bedeutung, als er, nach den Worten des Übersetzers, „eine Brücke zwischen den Philosophien des alten Indiens und dem voll entwickelten indischen Buddhismus und dem heutigen religiösen Gedanken in Ostasien" bildet. Auch die Psychologen werden noch viel Interessantes außer dem, was herauszuholen unsere spezielle Aufgabe ist, in diesem Buch finden; denn seine Ansichten vom Geist und dessen Wirken sind überraschend verschieden von denen der westlichen Welt. Indiens Denken ist in andern Bahnen gelaufen und hat andere Gleise gezogen als die, in die sich der westliche Geist eingebettet hat. Interessante Beispiele erster Versuche von psychologischen Analysen und Klassifikationen sind auf S. 8, 31, 34, 60, 235 und 327 zu finden.

Die philosophische Grundlage dieses Yoga ist die Vedantametaphysik. Seine Hauptartikel lassen sich kurz in drei Lehrsätzen zusammenfassen:

1. Individuen besitzen eine nur illusorische Existenz. Es gibt in Wirklichkeit keinen Unterschied zwischen Brahma und den Seelen oder Selbsten. Das Selbst ist Brahma. Es ist eine falsche Vorstellung, ein falsches Wissen, das zur Gegenüberstellung der Selbste und Brahmas oder der letzten Realität führt.

2. Das höchste Ziel des Menschen ist die Befreiung aus der individuellen Existenz; d. h. das Aufgehen in Brahma.

3. Dies Aufgehen ist vollendet, wenn die Illusion der abgesonderten Existenz der Seele verschwindet — wenn die Identität des individuellen Selbst mit dem universellen Selbst verwirklicht wird. So entspringt die Befreiung von der Wiedergeburt nicht aus guten Werken, sondern aus dem Verstehen: „Aus dem Wissen entspringt die Befreiung". Dieses Wissen besteht in der unmittelbaren Perzeption der Identität der Seele mit Brahma.

Diese Vedantalehre ist zu dunkel und steht in zu offensichtlichem Widerspruch zu den zähesten instinktiven Tendenzen der menschlichen Natur (Selbsterhaltung und Erhöhung), um sich einem Durchschnittsmenschen zu empfehlen. Das Illusorische der individuellen Existenz, die Identität des Selbst mit Brahma, die Auflösung in das All als Ziel des Menschen sind von den Auffassungen und Wünschen des Durchschnittsmenschen zu weit entfernt, um ein Teil seiner Philosophie des gesunden Menschenverstandes zu werden. Ist also die große Menge von der Religion des Brahma ausgeschaltet? Keineswegs. In Indien wie anderswo läßt sich die religiöse Philosophie zu denen herab, die nicht zu ihr heraufsteigen können. Neben der oben skizzierten esoterischen Lehre erwuchs in Indien ein populärer Brahma in Gestalt eines persönlichen Gottes, der eine Stellung einnimmt, die der Gottes im Geist eines christlichen Gläubigen ganz ähnlich ist. Dieser Brahma errettet von der Wiedergeburt und gewährt seinem treuen Gläubigen eine unbeschreibliche Seligkeit. Streng genommen bedeutet

---

[1] Das Wort „Yoga" kommt von derselben Wurzel wie das lateinische jungo, vereinigen. Das Ziel des Yogin ist, eins zu werden mit dem All.

[2] The Yoga-System of Pantanjali, or the Ancient Hindoo Doctrine of Concentration of Mind. Übersetzt von James Haughton Woods, Harvard University Press, 1914, Cambridge, Mass, XII und 384.

seine populäre Religion die Negation der fundamentalen Lehrsätze des Vedanta. Aber das wird bequem verhüllt durch den Gebrauch derselben Ausdrücke in beiden Formen der brahmanischen Religion[1].

Es mag in diesem Zusammenhang bemerkt werden, daß eine ähnliche doppelte Auffassung Gottes im gegenwärtigen Christentum besteht. Einerseits betrachtet ihn der allgemeine Glaube der Vielen als eine persönliche, gütige Vorsehung, ohne deren Willen nicht einmal ein Sperling zur Erde fällt. Andererseits macht eine erhabene Lehre von Gott, die von den philosophisch Geschulten gepflegt wird, ihn zu einem gefühllosen Absoluten. Letztere Lehre befindet sich in radikalem Widerspruch zur Ausdrucksweise der christlichen Glaubensbücher.

Unser Zweck bleibt, wie zuvor, die Beschreibung mystischer Glaubenssätze und Bräuche und die Entdeckung ihrer Motive, gesteckten Ziele und wirklichen Resultate. Das Yoga erscheint als ein Bindeglied zwischen dem religiösen Rausch des Wilden und der Mystik der höheren Religionen.

Das Yoga von Patandschali besteht aus 195 Regeln, die zwischen 650 und 850 n. Chr. geschrieben sind. Ohne Kommentar ließen sie sich auf einem Raum von ein Dutzend Seiten drucken. Sie sind indessen dem europäischen Leser keineswegs klar und wahrscheinlich dem Hindu wenig klarer, denn sie sind von dem Yoga-Bhasya begleitet, einem Kommentar, der viel länger ist als der Text, und von noch ausführlicheren Erklärungen, die von Vacaspatimicra stammen. Die Abhandlung ist in vier Bücher eingeteilt: Konzentration, Mittel zur Erreichung, Übernormale Mächte und Isolierung. Die beiden ersten behandeln in der Hauptsache die Mittel oder Methoden, den vollkommenen Zustand zu erreichen, und die zwei letzten beschreiben hauptsächlich das, was erreicht werden soll. Aber man darf nicht nach strenger logischer Anordnung der Teile suchen.

Das Yoga als ein philosophisches oder ethisches System zu charakterisieren, würde irreführend sein. Sein genaueres Analogon findet es in unsern Handbüchern der Religion, denn sein Hauptzweck, wie der unserer eigenen Glaubensbücher, ist, den Weg zum Heil zu lehren. Aber seine praktischen Vorschriften sind in eine mehr oder weniger phantastische Psychologie und eine unnötige Metaphysik eingebettet.

Die Hauptlehrsätze.

Das Leben ist ein Übel, und der Tod ist nur der Anfang einer neuen schmerzhaften Existenz — das ist der Doppelsatz, auf den das Yoga, und natürlich die buddhistische Philosophie im allgemeinen, sich gründet. Das Ziel ist, dem Kreis der Wiedergeburten zu entrinnen.

Soweit ist alles ganz klar. Wenn wir zu den Mitteln der Befreiung aus dieser unangenehmen Lage übergehen, wird der Text schwieriger. Erstens müssen wir sorgfältig die Unterscheidung beachten, die das Yoga zwischen dem „Selbst" und der „Geistessubstanz" oder „Denksubstanz" und den betreffenden Funktionen, die es ihnen zuschreibt, macht. Das ganze Schema der Befreiung ist von dieser Unterscheidung abhängig.

Das Selbst ist „die Kraft des Sehens" und die Geistessubstanz ist „die Kraft, mit deren Hilfe man sieht" (II. 6, 20.). Es würde mit unserer Sprechweise wahrscheinlich besser übereinstimmen, wenn wir das Erste als „Kraft", und das Zweite als „Mittel" bezeichneten. Ohne diese Geistessubstanz würde das „Selbst" isoliert sein; d. h. es würde sich der Welt nicht bewußt sein, denn nur durch die Aktivität der Denksubstanz wird sich das Selbst der Objekte bewußt, erlangt Wissen (I. 2; II 6, 20; II 17) und tritt so in Beziehung zur Welt.

[1] Wegen eines ausführlicheren Berichts siehe das ausgezeichnete Das System d. Vedânta von Paul Deussen, Newyork 1906.

Dies Inbeziehungtreten zur Welt erzeugt Wünsche und Leidenschaften und mit ihnen das Gefühl der Persönlichkeit. Wiedergeburt ist eine Folge von Wunsch und Leidenschaft. Eine Befreiung kann man daher durch eine Trennung des Selbst von der Geistessubstanz erlangen. „Isoliere" das Selbst, mache es „sich keines Objekts bewußt" (I 20), leidenschaftslos und zwecklos, und die Persönlichkeit wird verschwunden sein — so spricht Yoga.

In gewissen Teilen des Buches wird gesagt, daß die bloße Realisierung des Unterschieds, der zwischen dem Selbst und der Geistessubstanz besteht, und der Rolle, die letztere spielt, genügt, um die Befreiung des Selbst zustande zu bringen. Wir lesen z. B., daß der verhängnisvolle Irrtum des Menschen in der Verwechslung „der Kraft des Anschauens" mit „der Kraft, mit deren Hilfe man anschaut" besteht (II 6). Diese Verwechslung ist es, die das Gefühl der Persönlichkeit und damit alles Menschenelend entstehen läßt. Deswegen soll die Befreiung erlangt werden, wenn man sich des Unterschieds zwischen dem Selbst und der Denksubstanz bewußt geworden ist; dann hat das Selbst „jede Beziehung zu den Aspekten und Attributen der Dinge überschritten; und, durch sich selbst und nichts anderes erleuchtet, ist es makellos und isoliert" (II 27). Aber dieser Theorie widerspricht das Yoga selbst, da es den Hauptnachdruck auf andere Mittel zur Erreichung der Befreiung des Selbst legt.

Die Aufgabe, die vor dem Yogin liegt, ist also die Unterdrückung der Aktivität des Geistes, die „Wallungen des Geiststoffes müssen beschränkt werden." Die Klassifikation dieser Wallungen oder Tätigkeiten bietet eins der vielen Beispiele der Naivität der Hindupsychologie. Fünf Arten von Wallungen werden aufgezählt: Quelle gültiger Ideen, d. h. Perzeptionen und Wortmitteilungen; falsche Auffassungen; Prädikatsbeziehungen; Schlaf; Gedächtnis (I 2, 5—11). Wir brauchen nicht zu versuchen, diese Analysen der Geistestätigkeiten zu enträtseln. Das, worauf es am meisten ankommt, ist zum Glück ganz klar: Der Geiststoff soll ruhig werden, er soll dauernd im „eingeschränkten Zustand" gehalten werden. „Konzentration" heißt der Zustand für den, der den Weg zur Befreiung beschritten hat. In ihrem niedrigeren Grad nimmt sie entweder die Form der Deliberation oder Reflexion über irgendeinen Gegenstand des Denkens an (I 17—18). Zuerst bleibt sich der Geist der Objekte bewußt; aber in den höheren Stadien der Konzentration verliert er dieses Bewußtsein; die Objekte tauchen unter, und es bleiben nur „sublimierte Eindrücke" (I 17, 18). Schließlich hört der Yogin auf „sich irgendeines Objektes bewußt zu sein".

Hindernisse für die Konzentration; wie sie zu überwinden sind.

Es gibt viele Hindernisse für die Konzentration. Das Yoga teilt sie in zwei Gruppen ein. Der Grund für diese Trennung in zwei Gruppen ist ebenso dunkel wie der Grund für die Anordnung jeder Gruppe. In der ersten finden wir „Krankheit, Mattigkeit, Zweifel, Unachtsamkeit, Weltlichkeit, fehlerhafte Perzeption, Mißlingen, irgendein Stadium der Konzentration zu erreichen, und Unbeständigkeit des erreichten Zustandes" (I 30). In der zweiten Gruppe werden undifferenziertes Bewußtsein (das Unbeständige, Unreine usw. fälschlich für das Reine, Beständige usw. zu halten), das Gefühl der Persönlichkeit, Leidenschaft, Abneigung und der Wille zum Leben (II 3) zusammengestellt.

Um diese Hindernisse zu überwinden und sein Ziel zu erreichen, braucht der Yogin jede verfügbare Hilfe. Die Sutras geben acht Methoden und Pläne

an (II 29—35; III 1—3). Fünf werden als indirekte (Enthaltungen, Observanzen, Stellungen, Atem-Regulierungen und Zurückziehen der Sinne) und drei werden als direkte Hilfen (fixierte Aufmerksamkeit, Kontemplation und Konzentration) genannt.

Einige dieser Hilfen deuten auf ein Interesse für ethische Vervollkommnung hin — die „Enthaltungen" z. B., die als „Enthaltung von Unrecht, Falschheit, Diebstahl, Unenthaltsamkeit und Annahme von Gaben" definiert werden. Enthaltung von Unrecht, die „die Wurzel aller andern Enthaltungen und Observanzen ist", soll als „Enthaltsamkeit von Bosheit gegen alle lebenden Geschöpfe in jeder Weise und zu allen Zeiten" (II 30) verstanden werden. Das ist negativ ausgedrücktes Wohlwollen. Die „Observanzen" tragen zum Teil auch einen echt ethischen Charakter. Sauberkeit wird sowohl als äußerliche, und dann ein Produkt „von Erde oder Wasser oder Ähnlichem, als auch als innere Sauberkeit des Geiststoffes" definiert (II 32). Der Yogin ist ferner gehalten, „Freundlichkeit gegen alle lebenden Wesen, die Glück erleben können; Mitleid mit denen, die Schmerz leiden; Freude gegen die, deren Charakter verdienstlich ist, zu zeigen." Der Geiststoff dessen, der diesen Vorschriften folgt, „wird ruhig; und wenn er ruhig ist, faßt er nur einen einzigen Vorsatz und erreicht den beständigen Zustand" (I 33). Trotzdem wird ein ethischer Zweck und ethisches Verhalten logisch nicht vom Ziel des Yoga gefordert; denn Ehrlichkeit, Freundlichkeit usw. sind unerheblich für jemand, der gänzliche Absonderung und Isolierung sucht. Freundlichkeit zu üben und mit den Fröhlichen fröhlich zu sein, sind Forderungen, die kaum mit dem Wunsch nach Unterdrückung der Persönlichkeit in Einklang stehen. Das ist eine der Unstimmigkeiten, die die Gedankenverwirrung verraten, unter der dies System leidet.

Die auffallendsten physischen Hilfen zur Konzentration sind die „Stellungen". Eine Sutra über Stellungen zählt sie folgendermaßen auf: „Die Lotosstellung und die Heldenstellung und die Anständige Stellung und das Mystische Diagramm und die Stabstellung und die Stellung mit der Ruhe und Bettstatt, der sitzende Brachvogel und der sitzende Elephant und das sitzende Kamel, die gleichmäßige Anordnung, die dauernde und bequeme Anordnung und andere derselben Art" (II 46) [1]. Diese Stellungen sind zu begleiten „durch Entspannung der Anstrengung oder einen geistigen Gleichgewichtszustand mit Bezug auf Ananta" (II 47). In diesem Zusammenhang dürfen wir bemerken, daß Entspannung der Anstrengung ebenso wie „Konzentration" der Aufmerksamkeit

[1] Bilder dieser Stellungen werden in Richard Schmidts Fakire und Fakirtum gegeben. Ich entnehme die folgende Stelle der Bhagavadgita.

„Ein Gläubiger sollte sein Selbst dauernd der Abstraktion widmen und in einem verborgenen Ort verweilen ... seinen Sitz festsetzen an einem reinen Ort, nicht zu hoch und nicht zu niedrig, und bedeckt mit einem Laken von Tuch, einer Hirschhaut und Halmen von Kusagras — und dort auf diesem Sitz sitzend, seinen Geist ausschließlich auf einen Punkt richtend, wobei das Arbeiten des Geistes und der Sinne gezügelt wird, sollte er Andacht üben zur Reinigung des Selbst. Indem er seinen Körper, Kopf und Nacken gerade und unbeweglich hält, stetig bleibt, auf seine Nasenspitze schaut, und nicht überall umhersieht, mit einem ruhigen Selbst, frei von Furcht und nach den Regeln der Brahmakârins, sollte er seinen Geist bezähmen und ihn auf mich (die Gottheit) als endgültiges Ziel konzentrieren. Wenn ein Gläubiger, dessen Geist gezügelt ist, auf diese Weise sein Selbst dauernd der Abstraktion widmet, so erreicht er jene Ruhe, die in schließlicher Befreiung und dem Einswerden mit mir gipfelt." Anderswo wird dem Gläubigen geboten, seinen Geist „von äußeren Dingen auszuschließen, die Sehkraft zwischen die Brauen zu konzentrieren, das Ein- und Ausatmen gleichmäßig zu regeln und diese Bewegungen „innerhalb der Nase" zu beschränken." An anderer Stelle wird ihm geboten, die einzige Silbe „om", eine mystische Formel für Brahma, zu wiederholen. Max Müller: Sacred Books of the East. Vol. 8, Kap. V und VI, S. 68—69, 66—67.

eine Hauptrolle bei der Hervorbringung verschiedener Automatismen und Trancezustände spielen. Entspannung wird vom Subjekt in der Psychoanalyse verlangt; und in der christlichen Religion kommt die Erlösung, wenn der Sünder daran verzweifelt, sich durch seine eigenen Anstrengungen zu bessern und sich in den Willen Gottes ergibt. Bei der Hervorbringung der Hypnose benützt man den einen oder anderen dieser Ausdrücke, oder beide, um die Haltung zu bezeichnen, die das Subjekt annehmen muß. Wenn wir den ekstatischen Trance der christlichen Mystiker behandeln, werden wir Gelegenheit haben, auf diese bedeutsame Tatsache zurückzukommen.

Die physischen Hilfen zur Konzentration umfassen Kasteiungen, Fasten und andere asketische Bräuche, aber worauf nach den Stellungen der größte Wert gelegt wird, ist vielleicht die Atemkontrolle. Man erlangt sie zugleich mit der Erreichung der „beständigen" Stellungen (II 49). Es gibt nicht weniger als vier Arten der Atemkontrolle: „Sie ist äußerlich, im Fall es nach dem Ausatmen keinen Atemstrom gibt; sie ist innerlich, im Fall es nach dem Einatmen keinen Atemstrom gibt; es ist die dritte oder unterdrückte Art, wenn kein Strom irgendwelcher Art statthat" (II 50). Die kindischen Spitzfindigkeiten, in die die Sutras und Kommentare in diesem Zusammenhang eintreten, können uns nicht interessieren. Wir brauchen nur zu bemerken, daß die vierte und vollkommene Atemkontrolle die gänzliche Unterdrückung des Luftstroms nach und von den Lungen bedeutet. Da der Tod schnell einträte, wenn dies verwirklicht würde, müssen wir annehmen, daß der Yogin sich in dem Glauben, das Atmen sei gänzlich aufgehoben, täuscht. Daß er viele Illusionen und Halluzinationen erleidet, kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen. Aber warum dies unnatürliche Betragen? Weil er durch das Zurückhalten des Atems „das zentrale Organ" für die fixierte Aufmerksamkeit geeignet macht, und eine vollständige Herrschaft über die Organe erlangt (II 53, 55); d. h. die Sinnesorgane werden beschränkt, ihre Aktivität hört auf, und das ist, wie wir wissen, ein Schritt zur Interesselosigkeit und Leidenschaftslosigkeit.

Eine „Beschränkung" der Sinnesorgane wird in der Rauschgiftmystik durch die Wirkung des Rauschgiftes erreicht. In der christlichen Mystik ist die Absorption in der anbetungswürdigen Persönlichkeit Gottes oder Christi oder einer der Heiligen eine anerkannte Methode, um die „Leiter", die zur Ekstase führt, zu erklimmen. Ein entsprechender Brauch ist im Yogasystem zu finden; es ist die Anbetung „des Içvara" (I 23). Dies Wesen ist nicht leicht zu beschreiben. Er ist eine „besondere Art des Selbst", nie an Zeit, Raum und Materie gebunden, „frei in allen erdenklichen Zeiten" (I 24); in ihm „ist der Keim des Allwissenden in äußerster Vollkommenheit vorhanden" (I 25); er ist der Lehrer der ersten Weisen (I 26). Dieses erhabene Wesen wird durch die mystische Silbe dargestellt, die, wenn man über sie reflektiert und sie viele Male wiederholt, den Geiststoff in dem Einen Erhabenen zur Ruhe bringt (I 28) [1].

Die Benutzung von Rauschgiften wird im Yoga von Patandschali nicht empfohlen; sie wird indessen als zulässig und rechtmäßig erwähnt und anerkannt. Buch IV beginnt mit folgender Sutra: Vollkommenheiten gehen aus der Geburt oder aus Rauschgiften oder aus Zaubern oder aus Selbstkasteiung oder aus Konzentration hervor" (IV 1). Der Kommentar sagt, daß man „ewige Jugend und ewiges Leben und die andern Vollkommenheiten" durch die Benutzung

[1] Es ist zu beachten, daß in der Erklärung dieser Sutra „Reflexion" als „eine immer wiederholte Absorption in den Geist" definiert wird (I, 28). Wir müssen deshalb unter „Reflexion" in diesem Zusammenhang nicht das verstehen, was es gewöhnlich bedeutet, sondern eher das Gegenteil.

eines Lebenselixiers erlangen kann. Diese Erkenntnis der Ähnlichkeit zwischen dem durch die Yogaübungen erlangten und dem durch Rauschgifte hervorgerufenen Zustand ist zu bedeutsam, um von einem Forscher der mystischen Ekstase übersehen werden zu dürfen.

Resultate.

Der letzte Zweck ist, wie wir schon wissen, die Trennung des Selbst von jedem Sinnes- oder Gedankending, die Unterdrückung jeden Wunsches und jeder Leidenschaft und die folgliche Eliminierung der Persönlichkeit. Aber gerade so wie der christliche Glaube untergeordnete Anziehungspunkte ästhetischer, sozialer oder sogar grob utilitarischer Natur bietet, so wird beim Hindu der Wunsch, das Ziel zu verfolgen, stark durch viele tatsächliche oder vermeintliche Vorteile unterstützt, die dem gläubigen Yogin erwachsen. Jede Übung hat ihren Lohn. Die Stellungen machen den Yogin unempfindlich „gegen Kälte und Hitze und andere Extreme" (II 48). Selbstkasteiung bringt Vollkommenheit des Körpers mit sich, wie „Hören und Sehen aus der Ferne" (II 43). Als Resultat der Konzentration auf Muskelkräfte entsteht eine Stärke, wie die des Elephanten; als Resultat der Konzentration auf die Sonne entsteht ein intuitives Wissen von den kosmischen Räumen. Konzentration auf das „Rad des Nabels" bringt „ein intuitives Wissen vom Bau des Körpers" mit sich; auf den „Brunnen der Kehle" Aufhören von Hunger und Durst"; usw. usw. Es würde wertlos sein, eine Aufzählung der wunderbaren, dem gläubigen Yogin versprochenen Kräfte zu versuchen, und noch wertloser, den Grund für den Zusammenhang, der zwischen jeder Übung und dem angeblichen Resultat bestehen soll, zu finden zu versuchen. Wenn der Zusammenhang auch manchmal natürlich und logisch ist, so ist er doch häufiger offenbar bis zum Äußersten phantastisch.

Einer der lockendsten imaginären Ansprüche des Yoga ist der Besitz „aller Wahrheit". Wenn der Yogin „so weit ist, daß er sich keines Objekts mehr bewußt ist", soll er trotzdem die Einsicht erlangt haben, mit deren Hilfe die Dinge wahrgenommen werden „wie sie wirklich sind" (I 20). Diese Allwissenheit erreicht er natürlich nicht durch den gewöhnlichen Weg dauernder und systematischer intellektueller Anstrengung. Sie kommt ihm in dem Maße, wie er die kritische Vernunft verwirft und sich dem „Unbewußten" ergibt: erst wenn der Yogin „durch den Blitz der Einsicht, die nicht nacheinander die Reihenfolge des gewöhnlichen Erlebnisverlaufes durchläuft", eine Vision erlangt (I 47), dann besitzt er die „wahrheittragende" Einsicht (I 48). Diese Einsicht enthüllt ihm „alles was er (der Yogin) in andern Orten, in andern Körpern und in andern Zeiten zu wissen wünscht. Hinfort sieht seine Einsicht in die Dinge, wie sie sind" (II 45, vgl. III 54).

Das ist offenbar Unsinn. Der Yogin kann seinen Anspruch auf ein Wissen von den Gedanken andrer Personen, von der Zeit seines Todes oder von seiner gegenwärtigen und zukünftigen Inkarnation nicht beweisen; die Konzentration auf den Mond gibt ihm kein intuitives Wissen von „der Ordnung der Gestirne" (III 27). Ein sorgfältiges Lesen des Yoga macht uns indessen klar, daß magische Allwissenheit und Allmacht nicht allzu ernst genommen werden. Schließlich richtet der Yogin seine Augen zuerst auf Befreiung von Schmerzen. Man überlege einen Augenblick folgende Erläuterung der Natur der „Einsicht": „Wie der Mann, der den Felsen erklommen hat, diejenigen auf der Ebene unten sieht,

so erblickt der Mensch der Einsicht, der zur ungestörten Ruhe der Einsicht aufgestiegen und dem Schmerz entronnen ist, alle Wesen in ihrem Schmerz." (I 47). Hier ist die Funktion der „Einsicht" eine Befreiung vom Schmerz. Das ist in Wahrheit das grobe Ziel des Yoga.

Die für den Yogin beanspruchte Allwissenheit und Allmacht sollte man mit den ähnlichen Ansprüchen, die von Rauschgiftbenutzern bei religiösen Zeremonien erhoben werden, in Parallele setzen. In beiden Fällen ist der Anspruch der Ausdruck eines Verlangens nach unbegrenzten physischen und intellektuellen Kräften und einer illusorischen Verwirklichung dieses Verlangens. Im einen Falle rührt sie hauptsächlich von einer dauernden Fixierung der Aufmerksamkeit her, und im andern in erster Linie von der Wirkung eines Rauschgiftes.

Wenn auch Allwissenheit und Allmacht beim Yogin wie beim Giftberauschten illusorisch sind, so erreichen doch beide wirkliche Vorteile. Während der frühen Stadien des Leerungsprozesses genießt der Yogin einen Eindruck unbegrenzter Macht und die Entzückungen einer von der Kontrolle kritischer Vernunft befreiten Einbildung. Der physische Schmerz ist beruhigt oder gänzlich beseitigt. Der moralische Schmerz verschwindet auch, die Furcht vor Krankheit und Alter, der ermüdende Kampf, die Forderungen der Gesellschaft oder des eigenen Ideals zu erfüllen; die Sünde der Falschheit, des Stolzes und Hasses verschwinden, wenn der Geist sich auf eine „gegenstandslose Zufriedenheit" konzentriert hat. Sinnliche Verzückungen, die in der Rauschekstase sichtbar werden, scheinen bis zu einem gewissen Grade wenigstens ebenfalls ihre Freuden zu dem Erlebnis des Yogin beizutragen. Sie sind wahrscheinlich in der Hauptsache verantwortlich für Äußerungen wie folgende: „Was die Freuden der Liebe in dieser Welt und was die höchste Freude im Himmel ausmacht, kann beides nicht mit dem sechzehnten Teil der Freude des verminderten Verlangens verglichen werden" (II 42). In ähnlicher Weise sprechen die christlichen Mystiker von dem unaussprechlichen Entzücken der „Vereinigung mit Gott".

Aber widerspricht das nicht der Auffassung des Yogin vom Endzustand? Ist Bewußtlosigkeit mit Freude vereinbar? Offenbar nicht; sie ist nur mit Schmerzlosigkeit vereinbar. Dieser Widerspruch in der Idee des Nirwana zieht sich durch die ganze oder die meiste religiöse Literatur des Hinduismus. Sein Vorhandensein ist nicht schwer zu erklären: Die Freuden, die man auf dem Weg zur Bewußtlosigkeit findet, werden fälschlich dem Endzustand zugeschrieben. Ähnlich kann sich der Leidende, der auf eine endgültige Befreiung vom Schmerz hinzielt, kaum enthalten, diesen Zustand als selig zu bezeichnen, obgleich er tatsächlich nicht mehr ist als eine Abwesenheit des Leidens.

Das unlogische Verlangen nach moralischer Vollkommenheit, wie es sich im Yoga manifestiert.

Wir haben die Aufmerksamkeit schon auf die sehr ausgeführten Richtlinien gelenkt, durch die das Yoga von Patandschali die Ausübung sozialer Tugenden ermutigt. Dennoch würde die Entfernung aller ethischen Rücksichten seiner wesentlichen Struktur nicht schaden; denn schließlich haben ethische Rücksichten keinen logischen Platz in einem System, das das Zerbrechen aller Bande, die das Individuum mit der physischen und sozialen Welt verbinden, zum Ziel hat. Wenn das Yoga Prinzipien aufstellt und Regeln über den Verkehr mit dem Mitmenschen vorschreibt, die kaum geringeren Wert als die besten

christlichen haben, so hat das wahrscheinlich darin seinen Grund, daß die, die dieses Befreiungssystem ausarbeiteten, sich nicht nur des Vorhandenseins der Leiden im Leben und eines allgemeinen Wunsches, diesen Leiden zu entfliehen, bewußt waren, sondern auch eines Ideals sozialer Vollkommenheit, dessen Wert sie schweigend anerkannten.

In der westlichen Welt führte die Unzufriedenheit mit diesem Leben wegen physischer und moralischer Übel nicht zu einer Verdammung der persönlichen Existenz. Statt dessen hatte sie den Glauben an ein ewiges Leben in einer idealen sozialen Ordnung jenseits des Grabes zur Folge.

Ist der Hindu von der übrigen Menschheit so verschieden, daß er das sucht, was andere verabscheuen? Es gibt keinen ausreichenden Grund, das zu glauben. Er, so wenig wie der westliche Mensch, gibt den Kampf um die Selbstverwirklichung auf. Keinem von beiden ist das bloße Aufhören der Anstrengung und das Auslöschen eine wirklich befriedigende Lösung des Schicksalproblems. Der Hindu sucht auch ein siegreiches Ende. Es darf keine unedle Ergebung stattfinden; das Übel muß besiegt werden, ehe er einverstanden ist, in die ewige Ruhe einzugehen. Ist die Wiedergeburt nicht ein Plan, um durch allmähliche Läuterung zuletzt den Sieg über das Übel und die Verwirklichung der individuellen Vollkommenheit zu erlangen? Wie sinnlos würde die lange Qual der Wiedergeburt sein, wenn sie nicht als ein Mittel der Selbstrealisation betrachtet würde!

In Folgendem also stimmen Christentum und Buddhismus wesentlich überein: Beide suchen eine Selbstrealisation, die eine moralische Vollkommenheit einschließt. Aber darüber hinaus tritt eine Spaltung ein. Der Hindu meint, daß der Sieg über seine Unvollkommenheiten ihn zu einem ehrenvollen Abschied aus der bewußten Existenz berechtigt, während der westliche Geist die Erreichung der Vollkommenheit als Gewähr eines seligen und ewigen Selbstbewußtseins ansieht.

Es ist leicht, auf die Quelle dieser Verschiedenheit zu raten. Ein Unterschied in der Stärke gewisser primärer Instinkte, z. B. der Kampflust, mag die Ursache sein. Aber auch hier steht der Hindu in Wirklichkeit wieder nicht so weit von der westlichen Welt ab, wie es scheint. Das Nirwana wird sowohl als Zustand der Bewußtlosigkeit wie der unvergleichlichen Seligkeit beschrieben. Die praktische Bedeutung dieses Widerspruchs ist klar: Der Yogin braucht keine gänzliche Vernichtung zu suchen und der Durchschnittsyogin tut es wahrscheinlich auch nicht. Das, was er will, ist eigentlich ein Aufhören des Leidens und ewige, letale Freude. Besteht nun ein sehr bedeutender Unterschied zwischen dieser Erwartung und der des Christen, der die Freuden des Himmels sucht? Wahrscheinlich nicht. Man möge sich in diesem Zusammenhang auch daran erinnern, daß die Idee des zukünftigen Lebens, wie man sie unter gebildeten Christen findet, so vage ist, daß man dem beschreibenden Ausdruck „ewige Seligkeit" nichts Genaues hinzufügen kann.

Die Wirksamkeit der Yogamethoden.

Die allgemeine Betrachtung über die Wirksamkeit der Methoden religiöser Mystik stellen wir besser bis nach dem Studium ihrer andern Formen zurück. Wir können hier indessen sagen, daß die endgültige irdische Lage des gläubigen, strengen Yogin, wie er dem ungekünstelten Beobachter erscheint, der heiligsten Bemühungen des Menschen nicht würdig scheint. Der abgezehrte, verwirrte

Asket, auf den schwächsten Lebensfunken reduziert, aus Mangel an Energie gleich unfähig, Gutes oder Böses zu tun, ist nicht ein Halbgott, sondern eine eingeschrumpfte Karikatur dessen, was der Mensch sein sollte — so urteilt wenigstens der gesunde Menschenverstand. Der Yogin und auch der Benutzer von Rauschgiften können teilweise oder gänzliche Bewußtseinslosigkeit und damit Isolierung und Frieden gewinnen; so viel muß zugegeben werden. Aber daß dieser Friede und diese Isolierung die erhabne Bedeutung haben, die ihnen in der Yogametaphysik beigelegt wird, ist etwas ganz andres. Wir wissen auf jeden Fall, daß er sich in den magischen Kräften, die er sich selbst zuschreibt, sehr täuscht. Seine Selbsttäuschung, die entsprechende Selbsttäuschung des Benutzers von Rauschgiften und, wie wir sehen werden, der klassischen christlichen Mystiker stellen eins der ergreifendsten Kapitel der menschlichen Geschichte dar. So hoch zu streben und so tief zu fallen, ist wahrhaftig eine tiefe Tragödie und zugleich eine hohe Komödie. Dennoch ist der abgestumpfte Yogin einer der irrenden Helden und Märtyrer, die den langsamen Fortschritt der Menschheit bezeichnen.

Züge, die dem Yoga und dem religiösen Rausch des Wilden gemeinsam sind.

Welche Züge, die dem Yoga und dem religiösen Rausche des Wilden gemeinsam sind, rechtfertigen ihre Zusammenstellung unter dem Namen Mystik? Vor allem ist es der erklärte Zweck der beiden, die Grenzen des individuellen Ich zu überschreiten und eine Art Verbindung mit dem Göttlichen herzustellen.

Dieser gemeinsame Zweck entspricht einer wesentlichen Ähnlichkeit dessen, was in Wahrheit unter der Wirkung der Rauschgifte und der Yogaübungen stattfindet. Beide bewirken eine Verminderung der geistigen Tätigkeit, die das Individuum von der Welt absondert, und es so von Schmerz, Not und Anstrengung, die mit dem gewöhnlichen Leben verbunden sind, befreit. So wird eine zeitweilige, wenn nicht endgültige Befreiung von physischem und moralischem Übel erreicht. Bei beiden Methoden kann die Verminderung geistiger Aktivität in gänzlicher Bewußtlosigkeit gipfeln.

Ein Eindruck erhöhten Lebens und wunderbarer, unbegrenzter Kräfte ist ebenfalls beiden gemeinsam. Allerdings ist es, um das vom Yoga gesteckte Ziel zu erreichen (Isolierung des Selbst von der Welt und Absorption im All), nicht nötig, diese Kräfte zu erwerben. Die Erlangung magischer oder göttlicher Kräfte, um die Natur zu beherrschen, ist deutlich ein fremdes und wahrscheinlich ein älteres Element. Wenn es sich im Yoga behauptet hat, so liegt das an dem starken Widerhall, den es in der menschlichen Natur erweckt.

Der Glaube an die Erlangung göttlichen oder magischen Wissens ist der letzte gemeinsame Zug, den wir erwähnen wollen. Die Idee einer „unaussprechlichen" Offenbarung, die einen so großen Raum in der christlichen Mystik einnimmt, ist sowohl im Yoga wie in der niedrigeren Mystik vorhanden. Aber man sollte erkennen, daß in diesen drei Formen der religiösen Mystik die Emphase nicht auf das Wissen als solches gelegt wird, sondern auf das Wissen, das als ein Mittel zur Unterdrückung oder Erweiterung des Selbst aufgefaßt wird. Diese Tatsache wird oft von dem Philosophen der Mystik übersehen.

IV. Kapitel.

Die christliche Mystik.

1. Historische und allgemeine Bemerkungen.

Die aufeinanderfolgenden Formen der religiösen Mystik kann man als Ausdruck einer riesigen erfahrungsmäßigen Bewegung betrachten, die auf verschiedene Weise eine immer vollständigere Befriedigung fundamentaler Bedürfnisse zu erreichen strebt. Gewisse Bedürfnisse und Methoden, die in den niedrigeren Formen der Mystik hervortreten, verschwinden in den höheren oder nehmen eine untergeordnete Stellung ein; andere Bedürfnisse und andere Methoden treten an ihre Stelle. Der Übergang von einer Form der Mystik in die andere wird außerdem durch einen Wechsel in der Auffassung der Macht, die als Ursache aller Erfahrung betrachtet wird, bezeichnet.

* * *

Die christliche Mystik erreichte ihre volle Reife zwischen dem sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert mit St. Johann vom Kreuz, Santa Theresa, Molinos, Mme. Guyon und andern. Die Mystik der Gegenwart wird am besten durch die Jünger von Fox vertreten, die als die Freunde oder Quäker bekannt sind.

Die erste Formulierung einer mystischen Philosophie und eines System mystischer Übungen findet sich wahrscheinlich in den heiligen indischen Büchern. Aber sie haben ihre eigenen gröberen Vorgänger gehabt, z. B. die, die wir in dem Kapitel über mystische Rauschgiftekstase betrachtet haben.

Welche Beziehungen eigentlich zwischen diesen Vorgängern und der christlichen Mystik bestanden haben, ob die Fackel von Hand zu Hand ging, ohne Unterbrechung vom Wilden zum Yogin, dann nach Griechenland und der christlichen Welt; oder ob sie gelöscht und wieder angezündet wurde und es auf diese Weise einen oder mehrere neue Anfangspunkte gab, ist eine sehr interessante Frage, die wir nicht zu betrachten beabsichtigen. Wir bemerken nur, daß soweit die praktische christliche Mystik in Betracht kommt, in der christlichen Stellung zu Gott und Christus, die zu ihrer Entstehung notwendigen Elemente vorhanden gewesen zu sein scheinen, ganz unabhängig von den Theorien des Pseudoareopagites und denen, die hinter ihm standen. Wenn es doch möglich scheint, daß die christliche Mystik durch die Vermittlung von Griechenland und den Neuplatonikern einen Teil ihrer Philosophie Indien verdankt, so können die christlichen Übungen doch gut ganz original sein. Theorie und Praxis brauchen nicht einen gemeinsamen Ursprung gehabt zu haben.

Wie weit die griechischen Mysterien als mystisch in dem Sinn, in dem wir das Wort brauchen, angesprochen werden dürfen, ist eine offene Frage. Rhode spricht die extreme negative Stellungnahme aus, wenn er erklärt, „in

das Land der Mystik wiesen die Mysterien nicht den Weg"[1]. Andere haben die Bedeutung eines angeblichen sakramentalen Mahles betont, in dem der Gläubige dadurch, daß er eine göttliche Substanz aß und trank, eines Fleisches und Blutes mit der Gottheit wurde. Wenn eine solche Kommunion wirklich ein Teil der Eleusinischen Mysterien war, dann begriffen sie sicher den fundamentalen mystischen Zweck in sich ein. Aber Farnell und andere finden nicht genügend Beweismaterial für das Vorhandensein eines Kommunionsmahles. Trotzdem sehen Farnell sowohl wie Foucart in den Mysterien Bestrebungen und Methoden der Gottesverehrung, die darauf berechnet waren, „wenigstens das Gefühl der Freundschaft und Vertrautheit mit der Gottheit" herbeizuführen[2]. In der kretischen Mythologie findet Farnell „Andeutungen eines Kommunionsdienstes, in dem der Sterbliche in die göttliche Natur aufgelöst wurde durch die vorgetäuschte Fiktion einer heiligen Hochzeit; ein Mysterium, das in dem späten Cybeleritual viel ausgeübt wurde, und das vermutlich indirekt aus einer minoischen Quelle stammt"[3]. Jane Harrison behauptet, daß die Hauptlehre der orphischen Religion „die Möglichkeit, ein göttliches Leben zu erlangen" war[4]. Die Unsterblichkeit war eine Folge dieses Glaubens.

Jedenfalls legten die Griechen, was man auch als mystisch in ihren Mysterien betrachten mag, den Nachdruck auf eine Verwandlung, die so geartet war, daß sie den Gläubigen unsterblich machte, während der christliche Mystiker nicht in erster Linie Unsterblichkeit, sondern Vereinigung mit Gott suchte — eine Vereinigung, die Unsterblichkeit und alles andere Wünschenswerte mit sich bringt.

Die Verehrung der olympischen Gottheiten war keineswegs mystisch. Die orthodoxe, anthropomorphische griechische Religion „setzte nie in der Lehre fest und sprach nie im Ritual aus, daß der Mensch Gott werden könne. Nein, mehr noch, gegen jedes derartige Trachten erhob sie wieder und wieder einen leidenschaftlichen Widerspruch"[5]. Alles in allem genommen ist es klar, daß die Mystik eine untergeordnete Rolle im Leben der Hellenen spielte. Der griechische Genius liebte Klarheit und Selbstbeherrschung zu sehr, um das Göttliche in mystischer Dunkelheit und Selbsthingabe zu suchen.

Bei jedem Versuch, die historischen Verbindungen der christlichen Mystik — wie skizzenhaft auch immer — aufzuzeigen, sollte man die alte persische Mystik und ihre neuere mohemmedanische Form, die Nicholson[6] so verständnisvoll beschrieben hat, wenigstens erwähnen. Mit bezug auf die Mittel zur Realisierung der Versenkung des Ich ins All setzt der Sufismus mehr Vertrauen auf die Rauschmethode (Weinrausch) und heftige rhythmische Bewegungen als das Yoga; das gilt wenigstens für die populärere Form der persischen Mystik.

---

[1] E. Rhode, Psyche, Bd. 1, S. 293. Wir haben schon Gelegenheit gehabt, Rhodes Beschreibung des thrakischen Dionysosdienstes zu zitieren. Sie bringt klar ein deutliches Streben nach Befreiung von den Begrenzungen der gewöhnlichen Existenz und nach Erreichung eines übermenschlichen Zustandes ans Licht, der eine Verdunkelung, wenn nicht einen Verlust des Selbstbewußtseins und wenigstens ein sich der Gottheit Nähern mit sich brachte.

[2] Farnell: Cults of the Greek States. Vol. 3, S. 197. Vgl. M. P. Foucart: Recherches sur l'Origine et la Nature des Mystères d'Eleusis, Mémoirs de l'Institut National de France, Tome 35, Teil II, S. 52.

[3] Farnell, The Higher Aspects of Greek Religion, S. 10.

[4] Jane Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, Cambridge 1903, S. 478. S. auch S. 571—601.

[5] Loc. cit. S. 477.

[6] Reynold A. Nicholson, The Mystics of Islam, London: G. Bell & Sons, 1914.

Der früheste mächtige mystische Einfluß innerhalb des Christentums ist nach dem Christi selbst in den Paulinischen und Johanneischen Schriften zu finden. Der mystische Charakter des religiösen Erlebnisses und der Lehre von Paulus wird nicht immer genügend erkannt. Seine christliche Laufbahn begann mit einer plötzlichen, von Visionen und Auditionen begleiteten Bekehrung. Er wurde in den „dritten Himmel" erhoben und hörte „unaussprechliche Worte, welche kein Mensch sagen kann" [1]: und er sprach häufig in Zungen (glossolalia). Das christliche Leben war für ihn das Leben Christi im Menschen. Sicher sind diese Erlebnisse mystischer Natur [2].

Nach den apostolischen Schriften waren die einflußreichsten Ereignisse in der Geschichte der christlichen Mystik wahrscheinlich die durch Montanus (ungefähr 165 n. Chr.) eingeleitete prophetische Bewegung und die Veröffentlichung der Mystischen Theologie von Dionysius dem Areopagiten (ungefähr A. D. 460). Montanus und seine Nachfolger sprachen während der Ekstase und unterschieden sich so von den orthodoxen christlichen Propheten, die ihre Botschaften erst mitteilten, wenn sie wieder bei Sinnen waren. Die Ekstase des Montanus soll absichtlich herbeigeführt worden sein, aber wir wissen nicht wie. Er betrachtete sich als ein passives Instrument, eine Leier, auf der das göttliche Plectron spielte. Die Prophezeiungen wurden gewöhnlich in großer Erregung und oft in einer unbekannten „Zunge" gegeben.

Zwei Züge dieser Bewegung sind von Interesse für uns: Die Idee eines Gottes, der sich durch das passive Werkzeug des Propheten, der ein Sprachrohr der Gottheit wurde, mitteilte; und das Vorhandensein der Ekstase, d. h. eines außerordentlichen verzückten Zustandes, der eine Verdunkelung oder ein gänzliches Verschwinden des Selbstbewußtseins mit sich brachte. Es braucht kaum hinzugefügt zu werden, daß in diesen beiden Zügen des Montanismus nichts wesentlich Neues vorhanden ist. Aber da sie hier innerhalb der christlichen Kirche, und zwar mit erstaunlicher Intensität, auftraten, so hatten sie einen sehr beträchtlichen Einfluß auf die Kirche.

Wer auch der Autor der Mystischen Theologie gewesen sein mag, so nimmt man allgemein an, daß die Schrift nicht früher als 460 verfaßt wurde, und daß die christliche mystische Lehre auf sie zurückzuführen ist. Man sollte beachten, daß dieser Beitrag griechischen Denkens zur Mystik hauptsächlich theoretisch ist. Sharpe, ein Übersetzer dieser Schrift, charakterisiert sie als „eine Art Grammatik der Mystik, in der nur Prinzipien formuliert werden, losgelöst von der Erfahrung und Beweisführung, aus denen sie sich entwickelt haben" [3].

Die Substanz dieser Schrift ist in den folgenden Absätzen enthalten:

„Die, welche frei und ungefesselt von allem, was gesehen wird und allem was sieht, sind, gehen in die wahre mystische Dunkelheit der Unwissenheit ein, von wo alle Perzeption des Verstehens ausgeschaltet ist, und verweilen in dem,

[1] 2. Kor. XII 1—4.

[2] Der mystische Charakter der Lehre Pauli wird in Ausdrücken wie den folgenden deutlich: „Wer aber dem Herrn anhanget, der ist ein Geist mit ihm". (1. Kor. VI, 17); „Ihr seid aber der Leib Christi" (1. Kor. XII, 27).

[3] A. B. Sharpe, Mysticism: its true Meaning and Value. London: Sands and Co. 1910, S. 57. Trotzdem findet man darin so praktische Vorschriften wie die folgende: „Und du, lieber Timotheus, laß bei deiner angespannten Übung der mystischen Kontemplationen sowohl deine Sinne wie deine intellektuellen Tätigkeiten und alle Dinge, die durch die Sinne oder den Intellekt bekannt sind, und alle Dinge, die nicht sind und die sind, hinter dir, und nimm dir vor, so weit wie möglich dich im Nichtwissen mit Ihm zu vereinen, der über allem Sein und Wissen ist." — Mystical Theology, I.

was unberührbar und unsichtbar ist, und sind ganz versenkt in Ihm, der über allen Dingen ist, und gehören niemand mehr an, weder sich selbst noch jemand anders, sondern sind mit ihrem höheren Teil mit Ihm, der gänzlich unverständlich ist, vereinigt, den sie, dadurch daß sie nichts verstehen, nach einer Art verstehen, die über allen Verstand ist."

„Er ist weder eins noch Einheit, noch Göttlichkeit, noch Güte; auch nicht Geist, wie wir Geist verstehen; Er ist weder Sohnschaft noch Vaterschaft noch irgend etwas, das wir oder irgend ein anderes Wesen kennen, weder von den Dingen die sind, noch den Dingen die nicht sind; auch kennt nichts, das ist, Ihn wie Er ist; noch kennt Er irgendetwas das ist, wie es ist. Er hat weder Wort noch Namen noch Wissen; Er ist weder Dunkelheit noch Licht, weder Wahrheit noch Irrtum; Er kann weder bejaht nöch verneint werden; nein, obgleich wir die Dinge, die unter Ihm sind, bejahen oder verneinen können, können wir Ihn weder bejahen noch verneinen; denn die vollkommene und alleinige Ursache von allem ist über jeder Bejahung, und das, was alles übersteigt, ist über aller Bejahung, vollkommen gesondert, und über allem, was ist" [1].

Der neuplatonische Einfluß, unter dem die Mystische Theologie geschrieben wurde, zeigt sich vielleicht am besten in einer klassischen Stelle des Plotinus, die wir teilweise wiedergeben: „Jetzt werde ich oft aus dem Körper zu meinem wahren Selbst erhoben, und trete aus allem andern heraus und in mich selbst ein und schaue eine wunderbare Schönheit und bin dann besonders überzeugt, daß ich zu einer besseren Sphäre gehöre und ein höchst gutes Leben lebe, und mit der Gottheit identisch werde und fest in ihr begründet ihre göttliche Aktivität erreiche, nachdem ich eine Ebene über dem ganzen intelligiblen Reich erlangt habe; und dann ... steige ich zur Ebene des diskursiven Denkens nieder. Und nachdem ich niedergestiegen bin, kann ich nicht verstehen, wie ich es getan habe und wie meine Seele meinen Körper betreten hat, angesichts der Tatsache, daß sie wirklich so ist wie ihre innerste Natur enthüllt wurde, und dennoch im Körper ist"[2]. Bis zu welchem Grad die neuplatonische Philosophie bei den Hellenen entstand, wissen wir nicht; aber es bestehen ausgedehnte und tiefe Analogien zwischen der Theologie des Areopagiten und der Hindumetaphysik.

Die Lehre der Neuplatoniker von der Natur Gottes und des Menschen rührte zum Teil aus ekstatischen Erlebnissen her, die nirgendwo in ihren Schriften mit genügender Objektivität beschrieben sind. Diese Lehre, die hauptsächlich durch den Pseudo-Dionysius überliefert wurde, übte auf die christliche Theologie bis zur modernen Zeit herunter einen Einfluß aus, der gewöhnlich als überwältigend betrachtet wird[3]. Wir haben an dieser alten spekulativen Lehre nur ein untergeordnetes Interesse. Der erste Zweck dieses Buches ist das mystische Erlebnis selbst — ein Erlebnis, das in der christlichen Übung wesentlich

[1] Ibid. S. 212, 222—223.

[2] Enneads, Fourth and Sixth Books, wie zitiert in Professor Bakewells Source Book in Ancient Philosophy, S. 386. Siehe auch S. 389—392.

[3] „Da die Schriften dieses Pseudo-Dionysius für die des Apostelschülers Dionysius gehalten wurden, so galt nun die scholastische Mystik, die sie lehrten, als apostolische, nahezu göttliche Wissenschaft. Die Bedeutung, welche diese Schriften zunächst im Orient, dann — seit dem 9. resp. 12. Jahrhundert — auch im Abendlande erhalten haben, kann nicht hoch genug geschätzt werden. Es ist unmöglich, sie hier darzulegen. Nur soviel sei gesagt, daß die mystische und pietistische Frömmigkeit noch in der Gegenwart — auch in den protestantischen Kirchen — ihre Nahrung aus Schriften zieht, deren Zusammenhang mit den pseudoareopagitischen durch eine Kette von Vermittlungen noch nachgewiesen werden kann." A. Harnack, Dogmengeschichte. 3. Aufl. Bd. 1, S. 782—783.

von der neuplatonischen Lehre unabhängig ist. Wir haben soeben gesehen, daß lange bevor der Einfluß des Neuplatonismus wirksam werden konnte, ekstatische Verzückungen, die mystisch ausgelegt, d. h. als Vereinigung mit dem Göttlichen betrachtet wurden, im Christentum vorhanden waren. Paulus und die Montanisten waren mit ihnen vertraut, und sie traten auch weiterhin durch die Jahrhunderte auf, kraft der Tendenzen und Überzeugungen, die dem Christentum eigen waren. Sie sind das Resultat von Bestrebungen, die darauf hinausgingen, nicht so sehr die Segnungen des besten und vollsten denkbaren Lebens, des göttlichen Lebens, zu verstehen, als vielmehr zu genießen. Die Vollendung unserer analytischen Arbeit sollte uns in den Stand setzen, die Theorien, die die Alten und die christlichen Theologen aus den mystischen Erlebnissen gezogen haben, zu beurteilen.

*
* *

Eine ausreichende Geschichte der Entwicklung der christlichen mystischen Gottesverehrung von ihrem frühen Anfang bis zum Höhepunkt im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert ist noch nicht geschrieben worden. Das ist nicht unsere Aufgabe; wir wollen nur ein paar Notizen über die hervorstechendsten Züge dieser Geschichte niederschreiben. Man kann sagen, daß die große Mystik im Christentum mit den Verzückungen von Paulus und den Schriften des Johannesevangeliums begann [1]. Montanus und seine Nachfolger würden den Stoff zu einem interessanten Kapitel bieten. Über St. Augustin könnte man wenig sagen, was irgendetwas Definitives zu dieser Geschichte beitragen würde. In einem der letzten überlieferten Gespräche mit seiner Mutter scheint er in dem Traum eines mystischen Erlebnisses geschwelgt zu haben, wie solches in Wirklichkeit andern zuteil geworden ist: „Es schweige einem Menschen die Unruhe des Fleisches, es schweige jede Erinnerung an Erde, Wasser und Luft, es schweige der Himmel, und es schweige in sich die Seele, es schweigen die Träume und die Schöpfungen der Phantasie, jedes Wort und jeder Gedanke; und nun er allein spräche, nicht mit einer körperlichen Zunge noch der Stimme eines Engels, daß wir ihn selbst hörten ohne dies alles, — wäre dies dann nicht: Gehe ein in die Freude deines Herrn?“ [2].

Hugo von St. Victor (1097—1141), der manchmal „der wahre Begründer mittelalterlicher Mystik“ genannt wird, beschreibt den Aufstieg der Seele zu Gott in drei Stadien: Cogitatio, Meditatio, Contemplatio; und dies ist, soweit wir wissen, der früheste Versuch einer Systematisierung des mystischen Fortschritts der Seele.

Von Bernard von Clairvaux (1091—1153) wird die Religion auf ihrer Höhe als eine Liebesvereinigung aufgefaßt. Seine Mystik erscheint in düstren Farben in der berühmten Interpretation des Hohen Liedes, wo er Ausdrücke irdischer Leidenschaft ohne Zurückhaltung gebraucht, um die Beziehung der menschlichen Seele zu Gott zu schildern.

Obgleich der heilige Franz von Assisi (1182—1226) keine förmliche Schilderung mystischer Zustände hinterlassen hat, wissen wir doch, daß er lange Zeiten im Gebet verbrachte, während welcher er wie in einem Trance schien. Nicht lange vor seinem Tode zog er sich zum Zwecke der Ruhe und Kontem-

[1] Das religiöse Leben Jesu trug sicherlich einen mystischen Charakter; und es barg höchst wahrscheinlich große mystische Erlebnisse in sich. Die Nachrichten sind indessen nicht so, daß sie von einem Psychologen benutzt werden könnten.

[2] Confessionen, Buch IX, gekürzt.

plation auf einen Berg, den Verna, im oberen Tal des Arno zurück, wie er schon oft getan hatte. Jetzt wünschte er sich auf den Tod vorzubereiten, und er bat seine Begleiter, ihn vor jeder Störung zu schützen. „Er brachte seine Tage damit zu, in dem bescheidenen Heiligtum auf dem Berg zu beten oder in den Wäldern stiller Betrachtung nachzugehen. Es geschah wohl auch, daß er die Kirche ganz vergaß und mehrere Tage in irgendeiner Felsenhöhle blieb, um an seinem Geist die Erinnerungen von Golgatha vorübergehen zu lassen." Als der Tag der Kreuzerhöhung sich näherte, „verdoppelte Franz seine Fasten und Gebete, „in Liebesglut, in Mitgefühl ganz in Jesum aufgehend", sagt eine der Legenden. So brachte er die Nacht vor dem Feste in einsamem Gebet, nicht fern von der Einsiedelei zu. Am Morgen hatte er eine Vision ... Als ihm die Vision entschwunden, fühlte er, wie sich in das Entzücken des ersten Augenblickes durchbohrende Schmerzen mischten. Bis ins Innerste seines Wesens erschüttert, suchte er ängstlich nach der Bedeutung des eben Erlebten, und siehe da, sein Körper zeigte die Stigmen des Gekreuzigten" [1]. So erzählt Paul Sabatier das berühmte Ereignis der Wundmale.

In der oben beschriebenen Situation scheinen alle wesentlichen, psychologischen wie physiologischen Bedingungen für die Hervorbringung eines Liebestrance, der mit Visionen usw. verbunden ist, vorhanden. Eine eifrige, sensitive Seele, durstig nach enger Gemeinschaft mit dem Gott der Liebe, geschwächt durch Fasten und gewohnt, lange in schweigender Kontemplation vor ihrem Herrn zu verharren, kann sehr leicht in ekstatische Trancezustände verfallen, selbst wenn sie keine andere Tradition hinter sich hat als die aus dem Neuen Testament abgeleitete.

Mit Catharina von Genua (1347—1380) und St. Johann vom Kreuz (1542 bis 1591) sind wir schon weit auf dem Hochweg der großen klassischen Tradition, die in Santa Theresa (1515—1582), Molinos (gestorben 1697) und Mme. Guyon (1648—1717) zu voller Reife kam. Nach diesen trifft man nur auf weniger wunderbare Typen; und, soweit wenigstens wie das große Publikum informiert ist, erreicht die große lateinische Tradition bald ihr Ende. Alle ähnlichen Wunder der Gnade Gottes, die etwa in der Jetztzeit vorhanden sein mögen, sind vor dem Wissen der Welt verborgen [2].

Die lateinische Tradition ist bei weitem das größte Schauspiel, sie brachte, was wir die große Mystik nennen können, hervor. Aber England hat auch seine mystische Strömung gehabt. Allerdings floß sie dort spärlich. Richard Rolle von Hampole (gestorben 1349) und seine Nachfolger [3], unter denen Walter Hilton der bedeutendste ist, sind die hauptsächlichen englischen Mystiker bis zu einer viel späteren Zeit, wenn wir zu etwas anderem kommen bei George Fox und den Freunden. Fox kann man nicht als einen Fortsetzer mittelalterlicher Mystik, wie sie sich durch die vorhergehenden Namen darstellt, betrachten, sondern als relativ neue Richtung. Wenn man die christliche Mystik auf ihrem gesundesten Punkt und in ihrer fruchtbarsten Form kennen lernen will, muß man sich der Tradition der Freunde zuwenden.

---

[1] Life of St. Francis of Assisi, London, 1894, S. 295—296. (Leben des Heiligen Franz von Assisi von Paul Sabatier, deutsch von Marg. Lisco, Berlin 1897, S. 217—218.)

[2] Flournoy erwähnt das Diary of Sister Gertrude-Marie (1870—1908) von dem Abbey S. Legueu veröffentlicht unter dem Titel: Une Mystique de nos jours, Angers, Community of St. Charles, s. d. S. XXII u. 710.

[3] Für einen Bericht über Richard Rolle siehe: An English Father of the Church and his followers, herausgegeb. von C. Hartsman und veröffentlicht als Bd. I der Library of Early English Writers, etc. 1895.

Das deutsche Element mit Boehme, Eckhart, Tauler, Seuse usw. unterschied sich vom lateinischen dadurch, daß er philosophischer war[1]. Diese deutschen Mystiker, besonders Boehme und Eckhart, waren wesentlich spekulative Geister, die es vorzogen, über ihre Erlebnisse zu philosophieren als sie zu pflegen und sorgfältig zu beschreiben.

Innerhalb dieser verschiedenen Gruppen — der lateinischen, englischen und deutschen — und auch zwischen ihnen gab es Verbindungen, so daß der Grad der Originalität jedes besonderen Individuums sehr schwer festzustellen ist. Catharina von Genua stand in Beziehung zu den Franziskanern; François de Osuna und St. Johann vom Kreuz waren Lehrer von Santa Theresa, und Mme. Guyon lernte von François de Sales und Mme. de Chantal. Molinos, der Mme Guyon inspirierte, zitiert Briefe von Santa Theresa und von Mme de Chantal, der geistlichen Tochter von François de Sales. Die Fackel ging unter den lateinischen Mystikern von Hand zu Hand. Zwischen den Gruppen ist die Beziehung weniger eng; wie eng, sind wir nicht in der Lage zu sagen. Aber das scheint unbestreitbar: Wo immer sich ein Mann vom Temperament Franz von Assisis befand, der eifrig an den christlichen Gott der Liebe glaubte und in Besitz der Lehren Pauli und des Vierten Evangeliums war, da waren die wesentlichsten Erfordernisse für das Zustandekommen einer mystisch interpretierten Ekstase erfüllt. Eine häufige Verwirklichung dieser Bedingungen würde ein häufiges spontanes Zustandekommen des Kernphänomens der großen Mystik innerhalb der Christenheit erklären. Viel weniger Unabhängigkeit kann man mit bezug auf die feineren Ausarbeitungen der Reise der Seele zu Gott erwarten[2].

* * *

Es gibt wenig Themen mit einer so ungeheuren und ausführlichen Literatur wie die Mystik, wo man die Tatsachen, aus denen sie entspringt, so dauernd mißachtet hat. Außer einigen neueren Veröffentlichungen gibt es kaum irgendetwas in dieser bändereichen Produktion, das die Aufmerksamkeit derer verdient, die die Wahrheit wissen wollen; es ist eine Literatur der Propaganda und Erbauung. Die grundlegenden Tatsachen werden fragmentarisch und ungenau dargestellt, um traditionelle Ansichten zu belegen oder betrübte Seelen zu trösten. Man kann nicht eher ein genaues Verständnis der Mystik erwarten, als bis es sich auf ein ins Einzelne gehendes und sorgfältiges Studium der mystischen Erlebnisse aufbaut. Wir werden daher den Leser in die christliche Mystik einführen mit Hilfe von einigermaßen ausführlichen Lebensbeschreibungen mehrerer ihrer großen Vertreter: Seuse, St Catharina von Genua, Santa Theresa, Mme Guyon und St. Marguerite Marie. Diese Berichte werden diejenigen, denen wirklich an einem Verständnis der Mystik liegt, nicht unnötig umständlich finden. Dann werden wir vorbereitet sein, die wichtigeren Probleme der Mystik gesondert zu betrachten. In diesem Zusammenhang werden wir Gelegenheit finden, bestätigende wie neue Informationen von einer beträchtlichen Anzahl anderer als den eben genannten Mystikern zu erhalten — besonders von einem protestantischen, zeitgenössischen Mystiker. Den Kapiteln über die Motive und über die Methoden der christlichen Mystik wird eine vergleichende Studie ekstatischer Trancezustände innerhalb und außerhalb der Religion folgen. Die

[1] Über die deutsche spekulative Mystik, siehe H. Delacroix, Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV ème siècle, Paris, 1899.

[2] Wegen der Frage der Selbständigkeit, Originalität und der Beeinflussung durch Theorien siehe Delacroix, Etudes d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme, S. 76—80; 345ff.

quellenmäßige Grundlage dieser Studie wird auf diese Weise sehr verbreitert werden. Dann werden wir versuchen, eine psychologische Erklärung für den Glauben und für die Wirkungen dieses Glaubens, der mit dem ekstatischen Trance verbunden ist, zu geben, und im besonderen für den Glauben an die göttliche Gegenwart, an die göttliche Vereinigung und an die Erleuchtung oder Offenbarung. Die beiden letzten Kapitel werden es mit den philosophischen Folgerungen aus der Mystik, beziehungsweise mit praktischen Betrachtungen zu tun haben.

Die oben genannten Mystiker haben wir aus zwei Gründen für die intensive Analyse gewählt: Ihre Erlebnisse sind mit einem Grad von Ausführlichkeit beschrieben worden, der die Mindestforderungen einer psychologischen Untersuchung befriedigt, und sie bilden den Höhepunkt einer großen historischen Bewegung und stellen die christliche Mystik in ihrer ausgearbeitetsten Form dar.

Gegen diesen zweiten Grund könnte man Widerspruch erheben. Diese Mystiker, so könnte man sagen, sind nicht die bewunderungswürdigsten. Sie sind ziemlich ausgefallene Beispiele, und alle oder die meisten von ihnen litten an irgendeiner Art nervöser Unbeständigkeit, wenn nicht sogar Hysterie. Dieser Behauptung darf man nicht widersprechen; aber sie bedeutet kein gültiges Argument gegen die Wahl dieser Personen durch den Psychologen. Warum sollte er sich nur mit dem physiologisch und psychologisch Gewöhnlichen befassen? Viel lieber sollte er dem Beispiel des Physiologen folgen, wenn er, um die normalen Funktionen des menschlichen Körpers zu entdecken, anormale Zustände studiert. Die Krankheit hat uns, möglicherweise mehr als die Gesundheit selbst, über die Natur der normalen Prozesse belehrt. Ähnlich ist es mit dem Geist. Der bedeutsamste Forschritt in der neueren Psychologie ist nach William James in den neuen Auffassungen des sogenannten Unterbewußten zu sehen. Diese verdanken wir der Erforschung ungewöhnlicher und anormaler geistiger Phänomene. Noch später hat man ein bedeutendes Wissen über die „Verdrängung" und die aktiven Prozesse des Vergessens — ein Wissen, mit dem der Name Freud eng verbunden ist — gewonnen, hauptsächlich wieder als Resultat aus Beobachtungen von Störungen des Benehmens. Das was in einem normalen Organismus unauffällig ist, zieht die Aufmerksamkeit auf sich, wenn es ungewöhnlich funktioniert. Außerdem sind die Mystiker, die der Mystik ihren Glanz gegeben haben, keine andern als die auffallenden Persönlichkeiten, die wir gewählt haben. Sie, mehr als irgend jemand anders, haben der christlichen Mystik ihre klassische Form gegeben, und sie werden auch tatsächlich entweder von der römischen oder von der protestantischen Kirche oder von beiden als wahre und große Mystiker angesehen.

Wenn diese hervorragenden Mystiker für sich stünden, ohne Verbindung mit den gewöhnlichen christlichen Gläubigen, würden sie doch die Aufmerksamkeit des Psychologen verdienen. Aber wie extravagant sie auch sein mögen, sie drücken Bedürfnisse und Bestrebungen aus, die in der großen Masse der Gläubigen vorhanden sind. Die Antriebe und Zwecke der gewöhnlichen Gottesverehrung sind auch die Wurzel des Betragens der großen Mystiker: Der gewöhnliche Verkehr mit Gott stellt, wie wir sehen werden, den ersten Schritt auf dem Weg zur Ekstase dar. Wie ungewöhnlich im Psychologischen und extravagant im Geistigen diese Wunder der Gnade Gottes auch sein mögen, so kann der an dem Verständnis für religiöses Leben interessierte Psychologe doch nicht anders, als sie als sehr vielversprechende Quelle der Information zu betrachten.

Die Bedeutung dieses Buches für den Leser wird sehr davon abhängen, wie weit er den Zusammenhang der großen Mystik mit den wichtigsten Teilen der gewöhnlichen christlichen Gottesverehrung erkennt. Wir werden deswegen diesen Zusammenhang kurz andeuten.

Die meisten Autoren achten, wenn sie über die höheren Religionen schreiben, nicht auf die Äußerungen der rein objektiven Religion. Sie scheinen ihnen zu unbedeutend, um in Betracht gezogen zu werden, und so sagen sie von der Mystik, daß sie die eigentliche Essenz aller Religion sei. Obgleich wir Grund haben, diese Meinung zu kritisieren, betrachten auch wir die mystische Tendenz als charakteristisch für alles Beste und Lebenskräftigste in der Religion, und es ist uns klar, daß unter Zivilisierten der objektive Verkehr mit Gott gewöhnlich zu einer Sehnsucht der Seele nach Berührung oder Anteil an der göttlichen Macht und Güte wird. Diese Tendenz erscheint mit unbestreitbarer Deutlichkeit in den Formen, die das christliche Gebet annimmt. Das bittende, feilschende und fürbittende Gebet nimmt deutlich einen großen Raum sogar im christlichen Gottesdienst ein, und dennoch übersehen die meisten Schriftsteller, die über das christliche Gebet schreiben, beinahe diese Form des Gebets. Sie übersehen es, weil es ihnen eine niedrige Gebetsart scheint, und weil es unter gebildeten Christen tatsächlich die erste Regung der frommen Seele beim Betreten einer Kirche oder im privaten Gebet ist, sich von den Verwirrungen des Lebenskampfes abzuwenden, um sich in sich selbst zurückzuziehen, dort die Stimme Gottes zu hören und Seine liebende Gegenwart zu fühlen.

Nach der Meinung des aufgeklärten Protestantismus ist das Gebet „die Bewegung der Seele, die sich in persönliche Beziehung und Fühlung zu der geheimnisvollen Macht, deren Gegenwart sie fühlt, setzt“ [1]. Wir können daher mit Joseph Maréchal, Professor der Theologie am Institut Catholique, sagen, daß „die innere Hingebung, durch rituelle Formen oder Wortgebete unterstützt, daher als ein erster Schritt auf dem Weg zur mystischen Einigung betrachtet werden darf“ [2].

Das gewöhnliche Gebet, wie es gleichmäßig von protestantischen wie römisch-katholischen Theologen definiert wird, und die für die große Mystik charakteristische Beziehung zu Gott stellen die Grenzen dar, zwischen denen sich die vitalere — die mystische — christliche Gottesverehrung bewegt. Wenn daher der größte Teil der gewöhnlichen Gottesverehrung eine elementare Mystik ist, so findet vieles, was sich von den höheren Formen der Mystik sagen läßt, Anwendung auf die Form der im Christentum vorherrschenden gewöhnlichen Gottesverehrung [3]. Das muß man im Sinn behalten, wenn wir uns jetzt dem Studium auffallender Beispiele des mystischen Lebens zuwenden.

*
*   *

Die Ansichten über den sozialen Wert der Mystiker sind seltsam widersprechend. 1902 schrieb ich: „Bis vor kurzem hatten die wenigen Wissenschaftler, die einen mehr oder weniger verachtungsvollen Blick auf sie geworfen hatten,

[1] Auguste Sabatier, Outlines of a Philosophy of Religion based on Psychology and History, Newyork, J. Pott & Co. 1902, S. 28. „Im Gebet strebt die Seele danach, in ihren Herrn einzugehen“, schreibt J. Second in La Prière, Etude de Psychologie Religieuse, S. 40. Alcan 1911.

[2] Joseph Maréchal, S. J., Rev. Philos. Vol. 21, S. 427. 1912.

[3] In den Kapiteln XV und XVI des Religious Consciousness bespricht und zeigt Pratt die Beziehung zwischen der gewöhnlichen Gottesverehrung und der großen Mystik.

wenig mehr als Ekstasen, Visionen, Katalepsien, extravagante Bußübungen bemerkt, und sie hatten gemeint, daß das Wort „Hysterie" alles erkläre. Ich zögere nicht zu sagen, daß die christlichen Gläubigen, trotz der Naivität ihrer Bewunderung, einer gerechten Wertung des mystischen Lebens näher gekommen sind als die materialistischen Wissenschaftler" [1]. Während der zwanzig Jahre, die verflossen sind, seit diese Worte geschrieben wurden, ist das wissenschaftliche Interesse an der religiösen Mystik stark gewachsen und mit ihm eine einsichtsvolle Anerkennung ihrer Bedeutung. Professor Royces hohes Lob brauchte nur ein wenig heruntergeschraubt zu werden, um meine eigene Meinung auszudrücken: „Als religiöser Lehrer ist er (der Mystiker) begeisternd, vor allem gerade weil er sich an deine eigene Individualität wendet. Er atmet den gemeinsamen Geist aller höheren Religionen, wenn er dein Ziel als innere Erlösung, und deine Suche nach Wahrheit als eine wesentlich praktische Bemühung ansieht, persönliche Vollkommenheit zu erringen. Es ist daher kein Wunder, daß die Mystiker die geistlichen Berater der Menschheit gewesen sind." „Die Mystik ist der Sauerteig der verschiedenen Glaubensarten gewesen, der Vorläufer der geistlichen Freiheit, der uneinnehmbare Zufluchtsort der edleren Ketzer, durch die Poesie der Inspirator einer zahllosen Jugend, die nichts von Metaphysik wußte, der Tröster derer, die der Endlichkeit müde waren. Sie hat, direkt oder indirekt, mehr als die Hälfte der technischen Theologie der Kirche bestimmt" [2].

Wenn noch immer in gewissen Kreisen eine erstaunliche Unfähigkeit herrscht, die tiefe Bedeutsamkeit der christlichen Mystik zu würdigen, so herrscht in andern ein gleich großer Mangel an Einsicht, wer unter den Mystikern und was Achtung und Bewunderung verdient. Es trifft sich z. B. unglücklich, daß eine Marguerite Marie Alacoque den Menschen als Gegenstand besonderer Verehrung hingestellt worden ist. Und es ist auch zu bedauern, daß es eine weitverbreitete Gewohnheit geworden ist, vom Mystiker als von jemand zu sprechen, der „mit dem Absoluten und Ewigen in Beziehung steht", der „aus der endlichen in die unendliche Welt eingetreten ist" und Ähnliches, ad nauseam. Diese Ausdrücke tragen nichts zum Verständnis der Mystik bei, und sie verraten nur allzu deutlich einen Hang zum Melodramatischen und Schwülstigen.

* * *

Da dies keine historische Abhandlung ist, werden wir wenig mehr als die Ereignisse, die Licht auf unsere psychologischen Probleme werfen können, bringen. Außer daß wir Mme Guyon vor St. Theresa stellen, werden wir unsere Beispiele in chronologischer Reihenfolge herausgreifen. Diese Umstellung ist für die Zwecke der Erklärung nützlich. Weil die Dokumente, die sich auf Mme Guyon und St. Theresa beziehen, viel reichhaltiger sind, werden wir diese beiden ausführlicher behandeln. Es wäre vom Leser viel klüger, die übrigen Fälle ganz auszulassen und nur diese zwei sorgfältig zu untersuchen, als sie alle zu durchfliegen; man würde nichts Wesentliches dabei vermissen.

Eigentlich müßte man noch eine Warnung vor einer Eigenschaft anfügen, die in verschiedenem Grade allen unsern großen Mystikern gemeinsam ist. Ihre Schriften sind durch eine Ungenauigkeit entstellt, die zuzeiten an absichtlichen Betrug grenzt. Dieser Mangel rührt in erster Linie von einer starken

---

[1] Aus meinem Essay in der Revue Philosophique Bd. 4, S. 1. 1902.

[2] J. Royce, The World and the Individual. S. 85, 190—191.

natürlichen Tendenz zur Übertreibung her, die durch ermahnende und theoretische Zwecke verstärkt wird. Sie schreiben nicht sorgfältig und exakt in dem Sinn, wie ein wissenschaftlich Durchgebildeter diese Ausdrücke versteht. Die Ungenauigkeit wurde durch die große Zahl der Jahre, die meistens das erzählte Ereignis vom Zeitpunkt der Niederschrift trennen, vermehrt.

Heinrich Seuse [1] (1300—1366).

Die große mystische Tradition, deren sich Deutschland rühmen kann, ist mehr spekulativ als praktisch: Eckhart und Boehme insbesondere ziehen es vor, sich über metaphysische Fragen zu verbreiten, als beschreibend bei dem mystischen Erlebnis und seinem praktischen Wert zu verweilen. Jedenfalls ist das, was über diese beiden Philosophen bekannt ist, ganz unzureichend für den Zweck dieser Untersuchung. Der autobiographische Bericht Seuses kommt, obgleich er fragmentarisch und ohne chronologische Ordnung ist, der Befriedigung unserer Erfordernisse näher.

Seuse wurde im Jahre 1300 oder etwas früher am Ufer des Bodensees, in Schwaben geboren. Sowohl sein Vater wie seine Mutter gehörten dem niederen Adel an. Die Mutter war mit religiösen Liebestrancezuständen vertraut und scheint alle Züge, die zur Bildung eines bemerkenswerten Mystikers gehören, besessen zu haben. Der Widerstand des Vaters, eines Kindes dieser Welt, wie Seuse ihn beschreibt, beraubte sie jeglicher Möglichkeit, die sie sonst vielleicht gehabt hätte, sich in dieser Weise auszuzeichnen. Der Sohn erbte die zarte und romantische Sensibilität der Mutter. Außerdem wurde er von ihr sehr früh in eine andachtsvolle Religion eingeführt. Mit dreizehn Jahren trat er in eine Schule des Dominikanerordens ein und stand zeitweilig unter dem direkten Einfluß von Meister Eckhart. Trotzdem war seine Entwicklung bis zu achtzehn Jahren ganz gewöhnlich. Der Jüngling lebte nicht im Frieden mit sich selbst und scheint nicht gewußt zu haben warum. Das Leben befriedigte ihn nicht. In diesem Alter bezeichnete eine plötzliche Erleuchtung einen weiteren Schritt in seiner Entwicklung. Es wurde ihm plötzlich klar, daß die Hauptursache seiner Unruhe seine Liebelosigkeit war [2]. Seuse war eins jener zärtlichen Geschöpfe, deren einziger Daseinsgrund Lieben und Geliebtwerden zu sein scheint.

Als er in den Dominikanerorden eintrat, hatte er die Liebe zum Weibe aufzugeben. Er entdeckte bald, daß er seine männlichen Genossen auch aufgeben mußte, weil sie an Dingen Vergnügen fanden, die ihm sein Gewissen verbot. Die Einsamkeit der Lebensaussicht, die sich vor ihm öffnete, erschreckte ihn. Aber die Kirche bietet einen Ersatz für irdische Liebe: eine unvergleichliche, göttliche Liebe. Der junge Mann entschloß sich, es damit zu versuchen. „Du solltest", sagte er zu sich selbst, „recht dein Glück versuchen, ob dir diese hohe Minnerin möchte werden zu einem Lieb, von der ich so große Wunder höre sagen, weil doch dein junges unstätes Herz ohne besondere Lieb nicht wohl kann für die Länge bleiben" (IV) [3]. Eine Zeitlang, wir wissen nicht genau wie lange, verfolgte ihn dieser Gedanke. Endlich kam der Tag, wo er die himmlische Braut fand. „Und dann drückte sich in seine Seele irgendwie der ur-

[1] Ich benutze Denifles Deutsche Schriften des seligen Heinrich Seuse. München, 1876. Der erste Band enthält das sogenannte „Leben" des Heiligen.

[2] Diese Bekehrung wird in ein paar kurzen Zeilen im ersten Kapitel des Leben erzählt.

[3] Die römischen Zahlen in Klammern hinter den Zitaten beziehen sich auf die Kapitel, denen sie entnommen sind.

sprüngliche Ausfluß alles Gutes, in dem er geistlich alles fand, das da schön, lieblich und begierlich war." Er fährt fort: „O weh, Herr, wäre mir jetzt eine Königin gemählet, dessen rühmte sich meine Seele; o weh, nun bist es du, meines Herzens Kaiserin, und aller Gnaden Geberin! In dir habe ich Reichtums genug, Gewalt so viel ich will. Alles, was das Erdreich hat, wollte ich nicht mehr haben" (IV).

So entdeckte Seuse erfahrungsmäßig die Gottesliebe und fand darin den Ersatz, ohne den das religiöse Leben ein unannehmbares Martyrium gewesen wäre. „Ewige Weisheit" ist der Name, den er seiner göttlichen Liebe gibt. In seiner lebhaften Einbildungskraft verkörpert sich die Ewige Weisheit je nach den Umständen in Jesus oder irgend einem Heiligen, jedoch vorzugsweise in der Jungfrau, jung und schön. Nachdem er ein Mittel entdeckt hatte, sein brennendes Herz zu befriedigen, trat Seuses Leben in ein neues Stadium ein. Versuchungen quälen ihn noch immer; aber er hat seinen Weg gefunden; er weiß durch das stärkste aller Zeugnisse, daß er dem Himmel gehört.

Wir wollen hier keinen Nachdruck auf die Wärme und Vertraulichkeit von Seuses Liebesbeziehung zur weiblichen Ewigen Weisheit legen. Wir können jedoch eine Stelle anführen, die in entzückender Weise die ritterliche Natur seiner frühen Beziehung zu seiner göttlichen Herrin beleuchtet. In seinem Lande gibt es, so erzählt er, eine alte Sitte. Zu Beginn des neuen Jahres gehen die jungen Männer nachts heraus, um ihren Geliebten Gedichte aufzusagen und zu singen, und die Begünstigten erhalten Kränze von ihnen. Als Seuse eines Jahres das Singen der jungen Männer hörte, „fiel das seinem jungen minnereichen Herzen so sehr ein[1], daß er vor Tagesanbruch vor das Bild ging, da die reine Mutter ihr zartes Kind, die schöne ewige Weisheit, auf ihrem Schoß an ihr Herz hat gedrückt, und kniete nieder und fing an zu singen in stillem, süßen Getön seiner Seele. Er rühmte sie mit Lob an Schöne, an Adel, an Tugenden, an Zartheit, an Freiheit mit immerwährender Würdigkeit über alle schönen Jungfrauen dieser Welt." Er sagte ihr: „Du bist das Lieb, das mein junges Herz allein minnet und meinet, das alles zeitliche Lieb um deinetwillen verschmähet hat. Deß laß, Herzenstraut, mich genießen und laß mich heute einen Kranz von dir erwerben" (X).

Wenige christliche Mystiker haben es Seuse in der grausamen Strenge und Dauer der Qualen, die er sich selbst verhängte, gleichgetan. Man könnte wünschen, daß dieser zarten Seele die abstoßenden Schmerzen der äußersten Askese erspart geblieben wären. Aber die bösen Gelüste des Fleisches und den Stolz des Geistes durch die Marter des Körpers zu zerstören, war eine anerkannte Tradition. Außerdem wurde freiwilliges Leiden von ihm wie von andern als Buße für die Sünde und als sichtbares Zeichen der gänzlichen Hingabe an Gott betrachtet.

Die zwanzig Jahre, während welcher Seuse, trotz der Gegnerschaft derer, die um ihn waren, in übermäßiger Askese verharrte, bilden eine Periode, die durch heroisches Streben nach völliger innerer Vereinheitlichung charakterisiert wird. Während eines Teils dieser Zeit war er häufig in Ekstase. Es wird uns erzählt, daß sie zehn Jahre lang bis zu zweimal am Tag auftrat; sie diente dazu, ihn aufrecht zu erhalten und zu ermutigen. Es war jedoch keine dauernde Exaltation; sie wurde durch entmutigende Zeiten der „Dürre" unterbrochen.

---

[1] Seuse schrieb seine Autobiographie in der dritten Person.

Endlich kam die Zeit, wo es dem blutenden Heiligen klar wurde, daß er nicht weiter konnte. „... und alle seine Natur verwüstet war, so daß nichts mehr dahinter war, als Sterben oder aber von derlei Übung lassen." Gott zeigte ihm, daß die Askese als guter Anfang gedient hatte, daß aber jetzt das göttliche Werk der Heiligung in anderer Weise fortgesetzt werden müßte. Darauf warf er alle Marterinstrumente in einen Fluß (XX).

Diese Befreiung bezeichnet das Ende einer Periode der Versenkung in sich selbst — „Introversion" wie die Freudianer sagen — und den Anfang einer äußeren Tätigkeit, die bis zu seinem Lebensende dauerte. Bis dahin hatte er die Berührung mit der Welt abgelehnt; die Klostermauern waren seine Grenzen gewesen. Jetzt unternahm er es, nach Maßgabe seiner Kraft, die Welt zu Gott zu bringen. Von diesem Augenblick an finden wir ihn immer in Tätigkeit, auf Pilgerfahrten, auf barmherzigen Wegen, bei der Gründung von Klöstern usw.

Bei jedem unserer großen christlichen Mystiker werden wir eine ähnliche Periode innerer Vorbereitung oder Introversion, die sich gewöhnlich in strenger Askese ausdrückt, finden, auf die eine kräftige äußere Tätigkeit folgt. Diese Tatsache läßt sich nach demselben allgemeinen Prinzip erklären, wie der Übergang von einer Periode der Vorbereitung zu einer der Produktivität bei andern Individuen. Seuse hatte den Sieg über den natürlichen Menschen in beträchtlichem Maße errungen. Er war der nutzlosen Selbstprüfung müde, müde der selbstauferlegten Kreuze; sie schienen alles, was sie konnten, für ihn getan zu haben; seine Lehrlingszeit war vorbei. Unter diesen Umständen ist es natürlich, daß der Ruf, im Weinberg des Herrn zu arbeiten, lauter und lauter erklang. Doch schreckte er nach zwanzig Jahren Klosterleben davor zurück, der Welt in der Eigenschaft eines Boten des Herrn gegenüberzutreten. Eine Vision ermutigte ihn; er sah einen Jüngling, der ihm eine vollständige Ritterrüstung brachte. Der Jüngling redete ihn folgendermaßen an: „Du bist bisher Knecht gewesen, und Gott will, daß du nun Ritter seiest" (XXII).

Seuse unterschied sich von gewissen Mystikern darin, daß er sein tätiges Leben nicht nur als Erntezeit betrachtete, sondern auch als ein Mittel, seine eigne Gelassenheit zu vollenden. Im Kloster war er wie eine zarte Pflanze im Gewächshaus behütet worden. Kein Wunder, daß seine scheue, bescheidene Natur in Gegenwart der Welt zurückschreckte. Würde er imstande sein, die neuen Plagen zu ertragen, die ihn erwarteten: Undankbarkeit, Betrug, Verleumdung, Haß? Die Qualen würden viel schmerzhafter sein als die, die er sich selbst aufzuerlegen gewohnt gewesen war. Würde seine Stärke ihnen gewachsen sein? Er suchte sich auf die Feuerprobe vorzubereiten; das Ideal völliger Gelassenheit entwickelte sich in seinem Geist [1]. Er mußte nicht nur lernen, nicht eifersüchtig zu sein, nichts Böses von andern zu denken, sondern auch Eifersucht und Verleumdung demütig zu ertragen. Der natürliche Mensch mußte gänzlich sterben, und Gott allein mußte in ihm leben.

Die Furcht des armen Seuse vor Verleumdung bewahrheitete sich nur allzu vollständig. Es mag dem Leser überlassen bleiben, die Bosheit der Anschuldigungen zu erraten, denen ein Missionar natürlich ausgesetzt sein mußte, der mit offenen Armen in Frauenklöstern empfangen wurde. Der Erfolg dieser poetischen und zarten Seele, die über die göttliche Liebe in Ausdrücken menschlicher Leidenschaft sprach, ist leicht zu erraten. Aber er scheint aus jedem Sturm unbefleckt und siegreich hervorgegangen zu sein.

[1] Über Selbsthingabe und Passivität, siehe Von innerlicher Gelassenheit, Bd. 3, S. 525, 551.

In diesem Zusammenhang sollte man das Vorhandensein eines intimen Freundes aus dem andern Geschlecht in seinem Leben, wie in dem der meisten andern großen Mystiker, beachten. Elisabeth Staglin, seine geistliche Tochter, wie er sie nennt, nahm ohne sein Wissen die Aufgabe auf sich, seine Taten und Aussprüche niederzuschreiben. Als er von dem Vorhandensein ihres Manuskripts hörte, befahl er ihr, es ihm einzuhändigen, und verbrannte es. Glücklicherweise hatte sie einen Teil davon zurückbehalten. Später kam Seuse auch in den Besitz dieses Restes und benutzte ihn, um das Leben vorzubereiten.

In vielen Stellen dieses Buches und des Büchleins ist eine Tendenz ersichtlich, dem Endzustand des Gottesknechtes Charakteristika zuzuschreiben, die nur den Augenblicken der Ekstase und des Automatismus angehören. Das ist eine offenbare Verwechslung. Der Ausdruck „Gänzliche Hingabe des Ich an Gott" bedeutet etwas ganz anderes, wenn er sich auf Seuses aktives Leben bezieht, als wenn er in der Beschreibung von Trance- oder Halbtrancezuständen gebraucht wird. Und die Feststellung „nichts kann der Mensch aus sich selbst tun, er handelt automatisch", ist nicht von dem Endzustand der Mystiker wörtlich wahr, sondern nur von den kurzen Augenblicken des teilweisen oder gänzlichen Verlusts des Selbstbewußtseins und des Automatismus. Endgültige Bemerkungen über diese Verwechslung wollen wir erst hinzufügen, wenn wir gesehen haben, wie weitverbreitet sie ist. Hier wollen wir nur sagen, daß Seuse, während er seine Missionsreisen fortsetzt, offensichtlich im vollen Besitz seiner kritischen Verstandeskräfte und bewußt durch sich selbst bestimmt ist — obgleich er in Übereinstimmung mit Gottes Willen zu handeln sucht. Sein eigener Bericht über seinen Verkehr mit den Leuten, die er trifft, verträgt keine andere Deutung.

Wir haben außerdem zu bemerken, daß Santa Theresas ausgearbeitetes System sich allmählich entwickelnder, mystischer Zustände, die eine Hierarchie bilden, nicht auf Seuse und auch nicht, wie wir sehen werden, auf die meisten andern Mystiker paßt. Beinahe von Anfang an erfreute er sich solcher Ekstasen, die sie an die Spitze ihrer „Liebesleiter" oder nahe daran gesetzt haben würde; die folgende z. B.: „In seinem Anfang da geschah es einmal, daß er in den Chor ging an St. Agnestag, gerade als der Konvent zu Mittag gegessen hatte. Er war da allein. Zu derselben Zeit hatte er ein sonderliches Gedränge von schwerem Leiden, das auf ihm lag. Und so er also stand trostlos, und niemand bei ihm noch um ihn war, da ward seine Seele verzückt, in dem Leibe oder außer dem Leibe. Da sah und hörte er, was allen Zungen unsprechlich ist. Es war formlos und weiselos, und hatte doch aller Formen und Weisen freudereiche Lust in sich. Das Herz war gierig und doch gesättigt. Er tat nun einstarren den glanzreichen Widerschein, in dem er gewann seiner selbst und aller Dinge ein Vergessen. War es Tag oder Nacht? das wußte er nicht. Es war des ewigen Lebens eine ausbrechende Süßigkeit nach gegenwärtiger stillstehender ruhiger Empfindung. Er sprach danach: „Ist das nicht Himmelreich, so weiß ich nicht, was Himmelreich ist". Dieser überschwängliche Zug währte wohl eine Stunde oder eine halbe. Ob die Seele in dem Leib blieb oder von dem Leibe geschieden war, das wußte er nicht. Dem Leibe geschah so weh von dem kurzen Augenblick, daß er wähnte, daß keinem Menschen, den Tod ausgenommen, in so kurzer Frist so weh möchte geschehen. Er kam zu sich wie mit einem grundlosen Seufzen, und der Leib sank nieder zur Erde wider seinen Willen, wie ein Mensch, der von Ohnmacht zusammenbricht" (III). Der Eindruck, den diese Ekstase machte, war tief und bleibend. Eine Zeitlang nachher fühlte er sich, als ob er mitten

in den Lüften schwebte; und lange Zeit blieb ihm „ein himmlischer Geschmack und gab ihm eine himmlische Sehnung nach Gott“ [1].

Seuse scheint mit dem ganzen Bereich der Phänomene der großen Mystik vertraut gewesen zu sein, auch mit langen Perioden eines Halbsomnambulismus [2]. Wir haben schon Augenblicke von Entmutigung, Depression und Unfruchtbarkeit erwähnt. Er wurde häufig von Automatismen, besonders visuellen, ermutigt und geleitet. Eine mögliche Fähigkeit zum Bildersehen wurde wahrscheinlich durch seine Gewohnheit, sich jeden Tag in seinen Betraum zur Ruhe und Meditation zurückzuziehen, verstärkt. Häufig pflegten Schläfrigkeit und mit ihr hypnagogische Halluzinationen einzutreten. Glänzende Lichter bildeten, in seinem Fall wie bei andern, ein auffälliges und häufiges Merkmal der Visionen [3]. Er pflegte oft mit der Überzeugung wieder zu sich zu kommen, daß ihm göttliche Geheimnisse enthüllt worden seien, wenn er auch nicht imstande war, sie in Worten auszudrücken. Einmal z. B. „ward ihm irgendwie eingeleuchtet, wie Gott die englische Natur gesondert hat in ihrer förmlichen Weise, und wie er Jeglichem also seine sonderliche Eigenschaft nach besonderer ordentlicher Ausgeschiedenheit gegeben, das er nicht geworten kann“ [4]. Er war nicht nur mit sinnlichen Halluzinationen vertraut, sondern auch mit denen, die man „intellektuell“ nennt. Mit bezug auf diese spricht er, wie andre auch, von einem „unmittelbaren“ Erblicken oder Schauen der Gottheit, und glaubt, daß, je weniger Bilder in diesen Erlebnissen sind, sie desto höher sind, und daß das Wissen, das sie geben, der absoluten Realität desto näher ist [5].

* * *

Läßt sich irgendeine Periodizität, die in Hinsicht auf den religiösen Fortschritt bedeutsam ist, in Seuses Leben entdecken? Es finden sich lange Zeiten der Depression und Leistungsunfähigkeit, und Zeiten der Exaltation und produktiven Tätigkeit, und sein ganzes Leben ist von kürzeren Augenblicken der Depression (Dürre) durchsetzt, aber es findet sich keine eigentliche Periodizität.

Eine Zeitlang, zu Anfang, identifizierte er sein Ich sowohl mit den weltlichen wie mit den gottwärts gerichteten Tendenzen. Aber bald wurden die ersteren als seinem Ich fremd betrachtet. Der Rest von Seuses irdischer Reise wurde ein Kampf, diese nicht anerkannten Tendenzen zu zerstören mit Hilfe von asketischen Übungen, Missionstätigkeiten und einer mystischen Methode der Gottesverehrung. Er war weniger abhängig als andere Mystiker von äußeren Ereignissen.

---

[1] Diese und ähnliche Erlebnisse werden in den Abschnitten, die von der Ekstase handeln, besprochen werden.

[2] Die folgende Stelle kann als Andeutung langer Perioden von Halbsomnambulismus interpretiert werden. „Es geschah in denselben Zeiten eine viel große Änderung in ihm. Er kam unterweilen dazu, daß er bisweilen oft zehn Wochen, oder minder oder mehr, so kräftiglich entwirket ward, daß ihm mit offenen Sinnen in der Leute Beiwohnung und ohne die Leute, seine Sinne also entgingen nach eigener wirkender Weise, daß ihm überall in allen Dingen nur Eines antwortete und alle Dinge in Einem ohne alle Mannigfaltigkeit dieses und jenes.“ — Von innerlicher Gelassenheit. S. 536.

[3] Z. B. die in Kap. V S. 28 mitgeteilte Vision.

[4] Leben, Kap. XXXVI, S. 149. Dies wird von Thomas von Aquino gelehrt.

[5] Im Leben, Kap. LIV, S. 277 gibt er den Unterschied zwischen den Visionen, die die reine Wahrheit enthalten, und denen, die es nicht tun, folgendermaßen an: „Ein mittelloses Schauen der bloßen Gottheit, das ist rechte lautere Wahrheit ohne allen Zweifel; und eine jede Vision, je intellektueller und bildloser sie ist, und derselben Schauung je gleicher, desto edler ist sie.“

Von seinem Endzustand können wir, vom religiös-ethischen Standpunkt aus betrachtet, sagen, daß er sich bis nahe an die Spitze der hier untersuchten Klasse von Mystikern erhob.

3. Katharina von Genua[1] (1447–1510).

a) Biographisches.

Katharina Fiesca wurde 1447 in Genua geboren. Die Fieschi waren die größte der großen Guelfenfamilien der Stadt. Bei Katharinas Geburt waren die Fieschi auf der Höhe ihrer Macht und ihres Glanzes. Einer ihrer Vettern war Kardinal, und ihr eigener Vater war Vizekönig von Neapel für König René von Anjou. Sie war das jüngste von fünf Kindern. „Die schöne hohe Gestalt, das edle ovale Gesicht mit seinen stolzen Brauen, der schöngeformten Nase und dem kräftigen, sogar eigensinnigen Kinn, das gewinnende Gesicht mit der zarten Haut und der geschwungenen, sensitiven, spirituellen Mundlinie, tief grau-blaue, spirituelle Augen, mehr noch der schnell und tief eindrucksfähige, nervöse und äußerst gespannte und aktive physische und psychische Organismus — alle diese Dinge werden uns nicht nur erzählt, wir können sie zum Teil sogar noch an ihren Überresten sehen und finden; vollständiger aber in ihrem Bild und vor allem in ihren zahlreichen authentischen Äußerungen."

Nichts Sicheres aus ihrem Leben vor dreizehn Jahren ist uns überliefert, aber man weiß, daß sie sich zwischen dreizehn und sechzehn sehr tief zum klösterlichen Leben hingezogen gefühlt hat, wofür ihre eigene Schwester, Stiftsdame eines Augustinerklosters, ihr das Beispiel bot. Bevor ihr Wunsch, ins Kloster einzutreten, sich verwirklicht hatte, war ihr Vater gestorben, und „alsbald brach eine besondere Kombination aus den endlosen politischen Streitigkeiten und Intrigen von Genua über das schöne Mädchen herein." Sie wurde aus politischen Gründen einer Ehe mit einem Manne geopfert, der ihr an Rang und Reichtum ebenbürtig war, aber nach Temperament und Idealen gar nicht zu ihr paßte. Giuliano, dem sie 1463 mit sechzehn Jahren verheiratet wurde, war jung und reich, „ein Mann von ungezügeltem, launischem, ungeduldigem und aufbrausen-

---

[1] In dieser biographischen Skizze habe ich mich ganz auf eine allem Anschein nach gründliche und kritische historische Forschung gestützt: The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catharine of Genoa and her Friends von Baron Friedrich von Hügel, London, Dent u. Co. 1909. 2 Bde.

Die Biographien von St. Katharina und die Ausgaben ihrer Werke gehen alle auf die Vita e Dottrina, herausgegeben 1551 in Genua, zurück. „Die Vita in ihren Hauptteilen", sagt v. Hügel, „ist das gemeinsame Werk ihrer ergebenen Jünger, Cattaneo Marabottos, eines Laienpriesters, ihres Beichtvaters, und Ettore Vernazzas, eines Juristen, ihres geistlichen Sohnes. Ihre zweiundfünfzig Kapitel sind nur zu einem kleinen Teil erzählend; ganze fünfunddreißig sind mit Diskursen und Kontemplationen der Heiligen gefüllt, die augenscheinlich in der einfacheren der vielen hier angehäuften Versionen mit bemerkenswerter Treue zur Zeit der Mitteilung durch die Heilige niedergeschrieben worden sind."

Wenn ich lieber v. Hügel folge, als selbst die Aufgabe des Historikers zu unternehmen, so geschieht es wegen sachlicher Schwierigkeiten, wegen Zeitmangel und wegen des Glaubens, daß keine der hauptsächlichen Schlußfolgerungen von der Art der Richtigstellung abhängig ist, die wahrscheinlich einer nochmaligen sorgfältigen Betrachtung der Vita folgen würde. Die historische Kritik scheint v. Hügel mit viel Sorgfalt und einem Grad von Einsicht geleistet zu haben, die bei jemandem, der so stark mit der übernatürlichen Auslegung der Mystik sympathisiert wie er, ungewöhnlich ist. Er ist mit den Symptomen gewisser nervöser Störungen vertraut genug, um die naive Bewunderung von Katharinas Biographen für einige der deutlicher „physiologischen" Erlebnisse der Heiligen in Anschlag zu bringen. Trotzdem ist sein Wissen in dieser Beziehung klärlich unzureichend.

Auf den folgenden Seiten sind die Stellen in Anführungsstrichen entweder aus der Vita, wie sie Hügel zitiert, oder von Hügel selbst. Sie befinden sich alle im ersten Band seines Werkes, S. 97—200.

dem Temperament, selbstsüchtig und sich gehen lassend." Seine beinah dauernde Abwesenheit von Hause konnte von Katharina kaum bedauert werden. Fünf Jahre lang nährte sie ihren Kummer in Abgeschiedenheit. Dann versuchte sie mehrere Jahre lang „Erleichterung in weltlichen Freuden und weiblichen Vergnügungen zu finden, die jedoch nie ernstlich gegen das moralische Gesetz verstießen. Am Ende dieser Erlebnisse und Versuche sah sie sich, als die edle, tiefe Natur die sie war, natürlich trauriger als je, augenscheinlich ohne irgendwelche Rettung aus der dumpfen Bedrückung, dem lebendigen Tod ihrer Existenz und ihres Ich."

Um 1471 waren ihr die Welt und sie selbst ein völliger Abscheu geworden. Noch zwei Jahre länger schleppte sie sich ihren mühseligen Weg fort; dann erfolgte eine dramatische Krisis, die ihre ganze Existenz änderte. Der Bericht dieser Bekehrung, wie er uns durch ihren Lieblingsschüler Vernazza überliefert ist, stimmt trotz seiner Unvollständigkeit sehr gut mit unserem Wissen über solche Krisen zusammen. Ihr war eine lange Periode der Vorbereitung vorangegangen, in der flüchtige Schimmer vom heiligen Leben, von Gott als Liebhaber, von der ekstatischen Hingabe des Selbst an Ihn, und durch Ihn an die Menschheit, gekommen und gegangen waren. Die Welt hatte ihr nichts geboten, was ihr höheres Ich befriedigen konnte. Aber Gott zu wählen, bedeutete eine völlige Aufgabe des Ich. Obgleich sie es wollte, konnte sie es nicht vollbringen. Mehrere Jahre vergingen. Als sie dann eines Tages auf den Knien lag um zu beichten, „wurde ihr Herz von einer so plötzlichen und ungeheuren Liebe zu Gott durchdrungen, die von einer so scharfen Einsicht in ihr Elend, ihre Sünden und Seine Güte begleitet war, daß sie nahe daran war, zu Boden zu fallen. In einer Verzückung reiner und alles reinigender Liebe wurde sie dem Elend der Welt entrückt; und gleichsam außer sich, rief sie fortwährend innerlich aus: „keine Welt mehr; keine Sünden mehr!"

Der Priester, der den Zustand seines Beichtkindes nicht bemerkte, zog sich einen Augenblick zurück; als er wiederkam, konnte sie nur eben sagen: „Vater, ich bitte euch, diese Beichte auf ein anderes Mal zu verschieben." Und als sie nach Hause kam, war sie durch die Liebe, die Gott ihr innerlich bezeigt hatte, so in Feuer und verwundet, daß sie wie außer sich in das entlegenste Zimmer, das sie finden konnte, ging, und dort ihren brennenden Tränen und Seufzern freien Lauf ließ. Und da sie plötzlich im Gebet ganz unterrichtet worden war, konnten ihre Lippen nur äußern: „O Liebster, kann es sein, daß Du mich mit solcher Liebe gerufen und mir in einem Blick enthüllt hast, was keine Zunge beschreiben kann."

Diese Bekehrung, wie die Seuses und unsrer andern Mystiker, war in der Hauptsache ein Erlebnis der „Gottesliebe" und nicht ein plötzlicher Sieg altruistischer über egoistische Triebe und Wünsche. Der Fortschritt auf diesem Gebiet war eine Folge der neuen, mit Gott hergestellten Liebesbeziehung. Ob der Beichtvater im Fall Katharinas eine ähnliche Rolle spielte wie der Franziskanermönch und Vater la Combe in Mme. Guyons Lebenslauf oder nicht, wissen wir nicht. Wir dürfen vermuten, daß die Krisis wegen der langen Zurückdrängung des Geschlechts, zu der diese junge verheiratete Frau verurteilt gewesen war, um so eher die Form eines Liebesturms annahm.

b) Die Phasen von St. Katharinas Leben.

Hügel findet es praktisch, Katharinas Leben in drei Perioden einzuteilen. 1. Die ersten vier Jahre nach der Bekehrung (1473—1477), Jahre übermäßiger

Askese und Bußübungen, unnachsichtigen Kampfes gegen das egoistische Selbst. 2. Die mittlere Periode, bei weitem die längste (1477—1499), eine Zeit großer und segenbringender Tätigkeit, überzeugter Vereinigung mit Gott und doch nicht ganz frei von Versuchung und Kampf. 3. Die elf Jahre von 1499 bis zu ihrem Tod im Jahre 1510; sie sind einerseits durch ein dauerndes Zusammenbrechen ihrer Gesundheit, und durch viel geistig Anormales; und andererseits durch die Überzeugung der Unterdrückung des natürlichen Menschen und ein Gefühl vollständiger Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen charakterisiert.

Ihre Bekehrung verwandelte sowohl ihr inneres wie äußeres Dasein gänzlich. Zu dieser Zeit hatte ihr Mann seine Geldsachen in solche Unordnung gebracht, daß sie es ratsam fanden, ihren Palast zu räumen. Ihr Einkommen belief sich noch auf 1200 Pfund im Jahre — ein sehr großes Einkommen für jene Zeit; dennoch gefiel es ihnen sechs Monate nach ihrer Bekehrung in ein einfaches Haus in der Nähe eines Hospitals, das sie interessierte, zu ziehen, in eine Gegend von Genua, die von Armen bewohnt war. Giuliano wurde auch ein Bekehrter, „nach eigner Art und eignem Maß" sagt Hügel. Sie lebten zusammen, aber nicht wie Mann und Frau; denn sie hatten ein Leben dauernder Enthaltung beschlossen. Er wurde ein Tertiarier des Franziskanerordens und widmete sich mit ihr zusammen dem Hospital und einem damit verbundenen Findlingsasyl. Im Jahr 1490 bewohnte Katharina in ihrer Eigenschaft als Oberin des Hospitals ein kleines Haus innerhalb seines Gebiets.

Während ihrer ersten Periode finden wir sie im Wettstreit mit den großen Asketen in der Strenge ihrer Bußübungen, sie trägt ein härenes Hemd, berührt niemals Fleisch oder Früchte, fastet oft und lang, liegt des Nachts auf Dornen und versagt sich sogar das unschuldige Vergnügen der Unterhaltung mit Freunden. Sechs Stunden täglich wurden im Gebet verbracht. Ihr Leben „war ein fortgesetztes Streben, Dinge zu tun, die ihrer natürlichen Neigung entgegengesetzt waren, und ein eifriges Bemühen, den Willen andrer zu tun." Als sie den Hospitaldienst begann, war eine ihrer ersten selbstauferlegten Aufgaben, ihren Ekel loszuwerden, indem sie sich zu den niedrigsten und schmutzigsten Arbeiten zwang.

Es ist nicht zu verwundern, daß ihre Gesundheit litt. Sie fühlte ein Feuer in ihrem Herzen, das sie auszutrocknen und ihr Inneres zu verbrennen schien. Manchmal „pflegte ein so großer physischer Hunger von ihr Besitz zu ergreifen, daß sie unersättlich schien; und so schnell verdaute sie ihre Nahrung, daß es aussah, als ob sie Eisen verzehren könnte." Sie ging nur mit niedergeschlagenen Augen; und sie sprach in so leisem Ton, daß sie kaum hörbar war; „sie schien allen äußeren Dingen abgestorben." Man braucht kein Arzt zu sein, um aus diesem Bericht zu schließen, daß sie auf einen sehr niedrigen Grad von Lebenskraft reduziert, und daß sie zu gewissen Zeiten durch partielles Verhungern heißhungrig war. Alle diese Dinge tat sie oder meinte sie zum Zweck der Selbstbesiegung zu tun.

Von 1477, dem Anfang der zweiten Periode, an nahm die Strenge ihrer Kasteiungen ab, und ihr Leben gewann entsprechend an Freude und ausgedehnter Mildtätigkeit. Ihre Beziehung zu Gott ging häufiger als vorher in einen Liebestrance über. „Zu Zeiten hatte sie dann ihre Seele so voll göttlicher Liebe, daß sie fast unfähig war zu sprechen; und sie war dann in einer so großen Gefühlsverzückung, daß sie genötigt war sich zu verbergen, damit sie nicht gesehen wurde. Sie verlor dann den Gebrauch ihrer Sinne und blieb wie eine Tote liegen; und um der Wiederkehr solcher Dinge zu entgehen, zwang sie

sich dann, in Gesellschaft zu bleiben. Sogar mitten in ihrer Arbeit „sanken ihr manchmal die Hände herunter und konnten nicht weiter, dann sagte sie weinend: „O mein Liebster, ich kann nicht mehr" und saß so mit entäußerten Sinnen eine Weile da. Jedoch hörte sie gewöhnlich, obgleich sie gegen Störungen taub war, den Ruf einer, wenn auch noch so geringfügigen Pflicht. Was für sinnliche Befriedigung auch in dem Genuß der Gunst Gottes gelegen haben mag, sie ließ sie getreulich immer weiter zu ihrer Heiligung beitragen.

1490 wurde sie Oberin des Hospitals und in den folgenden sechs Jahren trug sie die ganze Sorge für dies große Institut [1]. Aber die Arbeit war zu viel für eine Konstitution, die durch langausgedehnte Kasteiungen unterhöhlt war. Als 1496 ihre Gesundheit zusammengebrochen war, mußte sie ihre Stellung niederlegen und alle außerordentlichen Fasten und andere asketische Übungen aufgeben.

Es kommt häufig vor, daß Leute, die in ungewöhnlichen Lagen edle und heroische Züge aufweisen, kontrastierende Mängel in den gewöhnlichen Lebensbeziehungen zeigen. Mit Katharina war es nicht so. Ihr Betragen ihrem launischen Mann gegenüber z. B. war immer geduldig, großmütig und nachsichtig, wie er selbst in seinem Testament anerkennt; und ihre schwierigen Beziehungen zu seinem unehelichen Kind und dessen Mutter waren lobenswert.

Die innige Beziehung der großen Mystiker zu Gott wird gelegentlich erstaunlich vertraulich, wie z. B., bei folgendem Zwischenfall. Giuliano litt an einer langen und schmerzhaften Krankheit, wovon er so nörglerisch und unzufrieden wurde, daß sie für seine Erlösung fürchtete. Sie rief laut zu ihrem Geliebten: „O Liebster! ich verlange diese Seele von Dir; ich bitte Dich, gib sie mir; denn wahrlich, Du kannst es." Nachdem sie so ungefähr eine halbe Stunde in vielen Klagen beharrt hatte, empfing sie eine innere Sicherheit, daß sie erhört worden wäre" [2].

Und jetzt, zum ersten Mal nach fünfundzwanzig Jahren christlichen Lebens, fühlte dieser selbstvertrauende Mensch das Bedürfnis nach einer Art Trost in geistlichen und weltlichen Dingen, den man von einem frommen Beichtvater haben kann. Sie wählte einen Priester, Don Marabotto mit Namen. Niemals war dieser gute Mensch in irgendeinem Sinn ihr Leiter, aber er war „immer sanft, geduldig, fromm und voll unbedingter Verehrung für Katharina; naiv, und ohne Humor, gänzlich sachlich, sogleich bereit, Physisches und Geistliches zu identifizieren." Er erklärte selbst, daß „sie innerlich allein durch ihre zärtliche Liebe, ohne Hilfe irgendwelchen geistlichen oder weltlichen Mitgeschöpfes geführt und gelehrt wurde." Diesem Freund konnte sie ihre Erlebnisse erzählen, ihre Gedanken mitteilen, und auf ihn konnte sie sich für jeden physischen Trost, den sie sich erlaubte, verlassen. Er wurde ihre Hauptstütze auf dieser Erde während ihrer letzten Jahre. Ihm verdanken wir wenigstens die Hälfte der Erzählung der Vita.

Klafft nicht ein bedeutsamer Widerspruch zwischen dem Bekenntnis aller göttlichen Liebenden, daß Gott und Gott allein ihnen genüge, und den Banden enger Freundschaft und reiner Liebe, die die meisten von ihnen mit wenigstens einem menschlichen Wesen des andern Geschlechts nicht entbehren zu können scheinen?

---

[1] Das Hospital hatte 130 Betten, und das Asyl, an dem sie auch interessiert war, bot hundert Mädchen Schutz.

[2] Giuliano starb 1497.

Die Heilige erfreute sich bis zuletzt überwältigender Offenbarungen der Gottesliebe. Die Vita zeigt uns ihre naiven, wunderliebenden Vertrauten, wie sie versuchen, etwas mehr als nur ausrufhafte Berichte ihrer Liebeserlebnisse zu erhalten. „Oft sagte sie ihnen, „O könnte ich euch doch sagen, was mein Herz fühlt". Und ihre Kinder sagten dann, „O Mutter, erzähle uns etwas davon." Und sie antwortete dann, „ich kann keine Worte finden, die einer so großen Liebe angemessen sind. Aber das kann ich in Wahrheit sagen, wenn von dem, was mein Herz fühlt, nur ein Tropfen in die Hölle fiele, so würde sich die Hölle selbst gänzlich in das ewige Leben verwandeln."

Im Fall der St. Katharina, wie bei manch anderem Mystiker, sind hauptsächlich die Freunde wegen der übertriebenen Auslegung alles dessen, was ihnen ungewöhnlich schien, zu tadeln. Sie sind darauf bedacht, daß die Gnade Gottes nicht unausgenutzt bleibt. Hügel betont, daß Katharina sehr einsichtsvoll zwischen ihren „physischen" und „geistlichen" Erlebnissen, zwischen natürlicher Krankheit und göttlichen Wundern unterschied. Wir sind anderer Meinung; aber, wie dem auch sei, soviel ist sicher wahr: sie übersetzte ihre physischen Störungen und Nöte immer in geistliche Ausdrücke, fand in ihnen eine moralische Bedeutung und benützte sie als Antriebe zum vollkommenen Leben. Wenn z. B. die inneren Empfindungen des Brennens erfreulich sind, sind sie „für sie Hinweise und Beispiele der Freuden und des gesundheitbringenden Einflusses der Gegenwart Gottes"; wenn sie schmerzhaft sind, werden sie verwertet, um „ihre Lehre vom Fegefeuer zu gewinnen und zu entwickeln".

Mit bezug auf Katharinas geistlichen Zustand gegen Ende ihrer Laufbahn sollte man beachten, daß sie sich zwei Jahre vor ihrem Tode in ihrer ersten Beichte gegen Don Marabotto keiner Sünde bewußt erklärte. „Ich würde gern beichten", sagt sie, „aber ich kann keinen Fehl entdecken, den ich begangen hätte." Ihre Ansicht scheint indessen nicht gewesen zu sein, daß sie vollkommen war, sondern nur daß, soweit ihr Verstand reichte, sie sich nicht bewußt war, irgendeine Sünde begangen zu haben. Ihre Lehre war, daß Seelen, die schon einen weiten Weg auf das Ziel der Vollkommenheit hin zurückgelegt haben, sich des in ihnen zurückgebliebenen Bösen möglicherweise nicht bewußt sind; und daß später, wenn sie weit genug fortgeschritten sind, um dies Böse zu erkennen, sie sich dessen nicht länger schuldig machen. Es liegt gesundes Selbstvertrauen und Offenheit in dieser Stellungnahme Katharinas. Sie gefällt einem besser, als Santa Theresas etwas weinerliche Klage, daß sie, eine wie gute Meinung auch andere von ihr hätten, nur in eine Gesellschaft von Teufeln passe [1].

Katharinas Gesundheit wurde schlechter und schlechter. Im Jahre 1507 war ihr das Leben eine solche Last geworden, daß sie sich sehnte zu sterben. Sie bat ihren Geliebten, ob er sie nicht zu sich nehmen wollte, oder ihr wenigstens zu erlauben, hinzugehen, um andere sterben und begraben zu sehen. Ihr Geliebter gab ihr die Erlaubnis, und so „ging sie eine Zeitlang, um alle die, die im Hospital starben, sterben und begraben zu sehen." Ungewöhnliche nervöse Störungen verstärkten sich. Die Heilige Kommunion strömte einen süßen Duft aus. Daraufhin bemerkte sie: „O Geliebter, beabsichtigst Du vielleicht, mich mit diesen Düften zu Dir zu ziehen? Ich will sie nicht, da ich Dich allein und Dich ganz will."

---

[1] Von Marguerite Marie Alacoque schreibt ihr Biograph: „Ihr Leben, obgleich es rein war, entsetzte sie. Sie hätte es gern in ihren Tränen, in ihrem Blut gewaschen, hätte gern in ihren Adern das letzte Restchen Sünde verfolgt." Mgr. Emile Bougaud, Histoire de Marguerite Marie Alacoque, 10. Aufl., S. 139.

„Viele Tage lang erneuerte und ernährte dieser Duft ihren Körper und ihre Seele.“ Der einfache Marabotto, der herumging und an seiner Hand roch und sich wunderte, daß sie für ihn keinen Duft hatte, wurde von ihr belehrt, daß Gott solche Dinge „nur in ganz notwendigen Fällen und als Gelegenheit großen geistlichen Nutzens“ gibt.

Tröstende und mahnende Stimmen waren häufig. Eine Zeitlang litt sie an großer Kälte, die nicht nur von niedriger Temperatur herrührte. Zu anderen Zeiten quälten sie große innere Hitze, Hyperästhesie der Haut und Hyperalgesie. Man konnte sie nicht im Bett halten; „sie war wie ein Mensch in einer großen Feuerflamme; und es war unmöglich, ihre Haut zu berühren wegen des akuten Schmerzes, den sie bei jeder solchen Berührung fühlte.“ „Zu Zeiten war sie in solchem Grade empfindlich, daß es unmöglich war, ihre Laken oder ein Haar auf ihrem Kopfe zu berühren.“

Viel von ihren Leiden nahm die Form von „Anfällen“ an, deren Natur wir an anderer Stelle besprechen werden. Sie fühlte große innere Hitze, hauptsächlich um das Herz herum, Erstickungsempfindungen und Krämpfe in der Kehle. Als man eines Tages ihren Mund gespült hatte, rief sie aus„ich ersticke“. Sie sagte das, weil ein kleiner Tropfen Wasser ihr in die Kehle gesickert war und sie ihn nicht hinunterschlucken konnte.“ Häufig pflegte sie gewisse Nahrung oder alle Nahrung zu erbrechen; aber das Abendmahl erbrach sie nie. Diese Anfälle kamen und gingen immer mit großer Plötzlichkeit und ihre Stimmung schlug mit derselben Schnelligkeit um.

In der Vita gibt es Berichte über mehrere Besuche mehr oder weniger berühmter Ärzte. Sie fanden nie irgendeine Spur organischen Leidens und konnten nichts Nutzbringendes tun. Was sie betrifft, so war sie überzeugt, daß ihr Zustand nicht der Heilkunde bedürfe, und die Medizin, die sie sich herabließ zu nehmen, wurde erbrochen. Kurz vor ihrem Tod fand eine große Konsultation von zehn Ärzten statt. Sie kamen zu demselben Schluß wie ihre Vorgänger und „gingen fort, indem sie sich ihren Gebeten empfahlen.“ Im September 1510 tat sie ihren letzten Atemzug und starb an einem Leiden, das der primitiven Wissenschaft jener Zeit nicht leicht in einem andern als übernatürlichen Licht erscheinen konnte.

Ihr Gesundheitszustand hatte sich durch die Überzeugung, die ihre Freunde und Ärzte teilten, daß sie das besondere Objekt der Tätigkeit Gottes sei, verschlechtert. Man kann nur wünschen, daß dieser guten Samariterin die widerlichen Krankheiten, die ihre letzten Jahre entstellten, erspart geblieben wären; oder wenigstens daß sie und ihre Freunde diese Krankheiten natürlichen Ursachen hätten zuschreiben können. Wäre sie imstande gewesen, ihr Leiden als gewöhnliche, widerliche Krankheit anzusehen, wäre sie wahrscheinlich zu einigermaßen hygienischen Gewohnheiten zurückgekehrt, und hätte so eine wenigstens teilweise Wiederherstellung ihrer Gesundheit ermöglicht.

Die vielen „Wunder“, die ein geisterhaftes Licht auf Katharinas letzte Lebensjahre werfen, können leicht einen verzerrten Eindruck ihrer Laufbahn hervorrufen. Man sollte nicht vergessen, daß sie bis 1499, d. h. während einer langen Periode relativer Gesundheit, ein Leben der Selbstbeherrschung und bewunderungswürdiger Selbstaufopferung führte. Ihre Tage und ein großer Teil ihrer Nächte waren mit unermüdlicher Standhaftigkeit der Linderung des Leidens der Kranken und der Sorge für Waisenkinder gewidmet.

* * *

Man kann, wie wir es getan haben, Katharinas Leben in eine Anzahl Perioden teilen, aber es findet sich darin keine wirkliche Periodizität, keine rhythmische oder zyklische Folge von Exaltation und Depression. Ihre Heirat, die den Anfang von Jahren tiefen Elends bezeichnet, war die Folge politischer Ereignisse, die von ihrem inneren Leben sehr weit entfernt waren. Wenn sie sich fünf Jahre später entschloß, ihre Schwermut abzuschütteln und in weltlichen Vergnügungen einige Erleichterung für ihren Ehezustand zu suchen, haben wir einen Abschnitt, der wieder zum Teil durch äußere, zufällige Umstände bedingt ist. Der schärfste Wendepunkt ihres Lebenslaufes ist wahrscheinlich ihre Bekehrung. Auch durch Zufall, und nicht durch irgendein besonderes Gesetz rhythmischer Entwicklung, wurde dies Ereignis gerade zu der Zeit, wo es geschah, verursacht. Trotzdem war es eine Fortsetzung oder eher ein Höhepunkt innerer Kämpfe. Ihr Eifer in der Selbstaufopferung und in der Erfüllung des göttlichen Willens erhielt zu dieser Zeit einen neuen Antrieb. Der Rest ihres Lebens kann als mehr oder weniger regelmäßiges Fortschreiten auf das Bewußtsein der Sündlosigkeit betrachtet werden, das wir sie zwei Jahre vor ihrem Tode aussprechen hören.

Asketische Übungen begannen mit der Bekehrungskrisis im Zusammenhang mit der damals herrschenden Meinung, daß man, um den Willen Gottes vollbringen zu können, das Fleisch unterdrücken und dem Geist durch strenge Zucht untertan machen müsse. Ein leidenschaftliches Verlangen, dem göttlichen Liebhaber Hingebung zu zeigen, und andere untergeordnete Motive verstärkten diese Übungen; Krankheit zwang sie, sie zu mildern, und sie dicht vor dem Ende ganz aufzugeben.

Was die kürzeren Abstiege der Lebensstimmung unter die normale Höhe betrifft, die jedem vertraut und den Mystikern als Zeit der Dürre bekannt sind, so haben wir keine Möglichkeit, herauszufinden, ob sie einander in irgendeinem besonderen Rhythmus folgten, denn der Bericht, den wir besitzen, ist zu unvollständig.

4. Mme Guyon[1] (1648—1717).

a) Biographisches.

Obgleich Mme Guyon weniger bekannt ist als Santa Theresa, ist sie dem Erforscher der menschlichen Natur nicht weniger interessant. Sie ist originaler, oder wenigstens von unabhängigerem Temperament als ihre spanische Schwester. Und wenn sie auch ihre Ekstasen und Trancezustande weniger ausführlich beschreibt, so ist sie doch weniger von dem Wunsch nach Systematisierung beeinflußt und daher vielleicht zuverlässiger. Ihre verhältnismäßige Unbekanntheit ist die Folge der Mißgunst, mit der die Kirche auf ihre ketzerische Lehre geblickt hat. In Santa Theresa waren die harten Fasern, die es braucht, um einen Ketzer zu machen, nicht zu finden.

Mme Guyons Mädchenname war Jeanne Marie Bouverie de la Motte. Sie wurde im Jahr 1648 von sehr religiösen Eltern geboren. Ihre Familie gehörte dem französischen Adel an. Sie erzählt, daß, als sie acht Jahre alt war, die Königin von England ihren Vater besuchte und so von ihrer Schönheit und

[1] Der erste Teil dieses Kapitels ist eine vielfach geänderte Übersetzung des schon erwähnten Essays über eine Gruppe christlicher Mystiker (Rev. Philos. Bd. 54, 1902). Die Zitate und anderen Informationen stammen, wenn nichts anderes bemerkt ist, aus La Vie de Mme J. M. B. de la Motte-Guyon écrite par elle-même, neue Ausgabe in drei Bänden, Paris, Libraires Associés. So weit wie möglich bin ich ihrer eigenen Ausdrucksweise gefolgt.

ihrem blendenden Geist entzückt war, daß sie sie zu einer ihrer Hofdamen machen wollte. Sie war von lebhaftem und hochgespanntem Temperament; eigenwillig, leidenschaftlich, äußerst empfindlich und vielleicht vor allem auf Bewunderung erpicht. Diese Züge machen einen Menschen wahrscheinlich sogar für die, die ihn lieben, anstrengend.

Während Jeanne noch sehr jung war, wurde sie in ein Kloster getan, wo sie den Hauptteil der Jahre vor ihrer Heirat verbrachte. Die religiösen Ideen und Bilder, die ein Kloster heimsuchen, machten ihr sehr früh Eindruck. Kaum war sie sieben Jahre alt, als sie von der Hölle träumt und vor Verlangen, eine Märtyrerin zu werden, brennt. Am Ende von ihres Vaters Garten hat sie eine dem Kind Jesus geweihte Kapelle, wo sie ihre kindlichen Andachtsübungen abhält.

Mit zwölf ist sie ein großes und schönes Mädchen. Zu dieser Zeit nun erlebt sie infolge eines Zusammentreffens mit einem Priester ihre erste kurze Periode ernster Frömmigkeit. Sie verschließt sich in ihrem Zimmer und liest den ganzen Tag die Werke von St. François de Sales und das Leben der Mme Chantal. An diesen Werken lernt sie „was beten heißt", und von jetzt an verrichtet sie diese Form geistlicher Übung. Sie wünscht, das Herz der ganzen Menschheit zu haben, um Gott mehr zu lieben. Sie ahmt Mme. de Chantal nach und tut dieselben Gelübde. Um ihre Sehnsucht nach Erniedrigung zu befriedigen, führt sie für ihren Vater in Abwesenheit der Dienstboten die niedrigsten Arbeiten aus.

Dieser bewunderungswürdige und übermäßige Eifer dauert ein oder zwei Jahre; als sie aber erwachsen ist und die jungen Leute sie umschwirren, wenden sich ihre Aufmerksamkeit und Wünsche vom Schöpfer auf seine Geschöpfe. Sie vertauscht St. François mit Romanzen, die sie „wahnsinnig liebt". Dann wird dieses kaum sechzehnjährige Mädchen, ohne um ihre Zustimmung befragt zu werden, mit einem viel älteren Manne verheiratet, und die Tragödie ihres Lebens beginnt in derselben Weise wie bei St. Katharina von Genua. Ihre Eltern hatten Vergnügen daran gefunden, „mit ihr zu glänzen". In ihrem neuen Heim war es ganz anders. „Sie hören mir nur zu", klagt sie, „um mir zu widersprechen und mich zu tadeln. Wenn ich gut spreche, sagen sie, ich täte es nur um zu glänzen." Ihre neuen Verwandten machen sich ein Vergnügen daraus, sie zu demütigen. Ihr Stolz leidet schrecklich. Ihr Mann, der gichtisch geworden war, ist mehr und mehr an sein Zimmer gefesselt und verläßt es zuletzt kaum noch. Man denke sich die junge Frau unter den Augen der Schwiegermutter in die Pflegerin eines eifersüchtigen Mannes verwandelt, und beide schlechtgelaunt und neidisch.

Unter dem zermalmenden Elend dieser unglücklichen Verbindung beginnt sie ein wirkliches Bedürfnis nach Gott zu fühlen. Die reale Welt hatte sie verworfen; schön, dann würde sie zur idealen Welt ihrer Kindheit zurückkehren und die Braut Jesu werden. Aber die Natur paßt sich dieser Ersetzung der Erde durch den Himmel nicht leicht an. Sie leistet Widerstand; sie verlangt die gewohnte Befriedigung; lang und schmerzhaft ist der Kampf.

Als sie drei Jahre nach ihrer Heirat noch immer zwischen den Tendenzen des natürlichen Menschen und einem Ideal, das sie nicht verwirklichen konnte, hin und hergerissen wird, konsultiert sie einen Franziskanermönch. Bei ihrem ersten Zusammentreffen sagte er zu ihr: „Suche Gott im eignen Herzen, und du wirst ihn dort finden". „Das war", so erzählt sie uns, „der Stich eines Pfeils, der mein Herz ganz durchbohrte. In diesem Augenblick fühlte ich eine sehr

tiefe, eine köstliche Liebeswunde, eine Süßigkeit, die meine Sinne so mächtig spürten, daß ich kaum die Augen oder den Mund öffnen konnte" (VIII). Dieses Erlebnis eröffnete eine Periode der Exaltation; es bedeutet einen Wendepunkt ihres Lebens. Bald danach wurde der Franziskanermönch ihr Leiter.

Vielleicht fesselt in dem Leben der Mme. Guyon die Aufmerksamkeit nichts so sehr, als ihr Bedürfnis nach Liebe und Bewunderung. Wir lesen, daß sie schon als Kind nicht glücklich sein konnte, wenn sie nicht jemanden bei sich hatte, der sie liebte. Einmal verheiratet, wurde ihr Bedürfnis nach Liebe durch Triebe von unzweifelhaft sexuellem Ursprung kompliziert. Nach ihrer Zusammenkunft mit dem Priester pflegte sie in einen Zustand zu verfallen, in dem sie Gott „in all seiner Tiefe" besitzt, nicht in ihren Gedanken oder ihrem Verstand, sondern „in einer sehr süßen Weise wie etwas, das man wirklich als sein Eigen besitzt." Zu Zeiten konnte sie sich nicht davor bewahren, in ekstatische Trancezustände zu verfallen, in denen die Stunden wie Augenblicke vergingen. „Die Liebe wollte mir nicht einen Augenblick Ruhe geben. Ich rief: O mein Geliebter, es ist genug — verlaß mich." Sie pflegte Gott zu sagen, daß sie Ihn mehr liebe als der leidenschaftlichste Liebhaber seine Herrin. Wenn wir der vorhergehenden Stelle eine andere an die Seite stellen, die in ihrer Offenheit bewundernswert ist, so werden wir über die Beziehung, die zwischen den Freuden des Geschlechts und den Freuden mystischer Liebe besteht, nachzudenken haben. Monsieur Guyon fand in den nie endenden Andachtsübungen seiner Frau neuen Grund zur Unzufriedenheit. „Er sagte, daß ich dadurch, daß ich dich, mein Gott, so sehr liebe, ihn nicht länger lieben würde. Denn er versteht nicht, daß die wahre eheliche Liebe das ist, was du selbst im Herzen, das dich liebt, erzeugst. Es ist war, o reiner und heiliger Gott, daß du mir von Anfang an eine so große Liebe zur Keuschheit eingepflanzt hast, daß es nichts auf der Welt gibt, das ich nicht tun würde, um sie zu gewinnen. Ich versuche immer, ihn davon zu überzeugen." Diese Tatsache hielt sie indessen nicht davon ab, ihre ehelichen Pflichten zu erfüllen; aber sie wünscht, daß man versteht, daß ihr Herz und ihre Seele hier, wie bei andern organischen Funktionen, so vollständig von ihrem Körper getrennt sind, daß sie „diese Dinge tut, als ob sie sie nicht täte."

Was auch der Ursprung und die Natur dieser brennenden Liebe, die alle andern Freuden stumpf macht, sein mag, sie ist jedenfalls eine sehr machtvolle Realität. Überall in ihren Schriften — in der Autobiographie, in dem kurzen und leichten Weg zum Gebet, in den Strömen — fühlt man die Glut einer Seele, die von unbefriedigter Leidenschaft brennt. „Ich ersehne", ruft sie, „die Liebe, die aufregt und brennt und einen in unaussprechlicher Freude und unaussprechlichem Schmerz vergehen läßt." Gott erhört ihren Schrei, entflammt sie in Leidenschaft, und nach der Befriedigung, noch an allen Gliedern zitternd, sagt sie zu ihm: „O Gott, wenn du sinnlichen Menschen erlaubtest zu fühlen, was ich fühle, würden sie sehr bald ihre falschen Freuden verlassen, um eine so wirkliche Segnung zu genießen." Dieses Charakteristikum des religiösen Lebens der Mme. Guyon gehört auch, in verschiedenen Graden, jedem andern christlichen Mystiker an: Wir fanden es bei Seuse und bei Katharina von Genua, und wir werden es in den folgenden Beispielen finden.

Indem wir einer späteren Gelegenheit ein tieferdringendes Studium des Problems der göttlichen Liebe überlassen, gehen wir zu einem andern Hauptzug von Mme Guyons Erlebnis über. Selbst während der Jahre unschuldiger Leichtfertigkeit, als sie nachts Romanzen verschlang und tags sich an der Bewunderung ihrer Vettern freute, war sie nie imstande, ihren natürlichen Neigungen

mit völliger Ungezwungenheit zu folgen. Tief innen in ihrem Herzen verachtete sie Koketterie und Egoismus. Manchmal pflegte sie zur Kirche zu gehen, um zu Füßen der Heiligen Jungfrau zu weinen und um Bekehrung zu flehen.

Nach der entscheidenden Zusammenkunft mit dem Mönch erschien sie sich und andern ein verwandeltes Wesen — so erzählt sie uns wenigstens. Sie tat ihre Pflichten ohne den früheren Widerwillen und die frühere Schwierigkeit, und sie sah sich selbst mit schärferem Blick. Der geliebte Herr ihres Herzens enthüllte ihr selbst die kleinsten Fehler; er beklagte sich über jede Tat von ihr, über ihren Gang, ihre Bußen und Erniedrigungen, ihre Mildtätigkeiten, ihre Liebe zur Einsamkeit. Ihr Verlangen nach moralischer Vollkommenheit war so groß, daß sie die seltsamen inneren Schmerzen, die sie verschiedentlich fühlte, als eine Strafe für ihre Vergehen auffaßte.

Und obgleich ihre Seele diesen Schmerzen gegenüber so empfindlich war, „daß sie sich lieber hätte zerreißen lassen als solche Qual erdulden", unterwarf sie sich ihnen dennoch und tat nichts, um sie durch Beichte oder Buße zu lindern; denn sie waren ihrer Ansicht nach das Läuterungswerk eines göttlichen Feuers. Das Leiden, das von selbst zu ihr kam, schien ihr nicht genug. Um ihre schlechten natürlichen Triebe schneller und vollständiger zu besiegen, erfand sie neue Qualen. Man kann kaum umhin, den Heroismus, mit dem sie ihren Egoismus zu besiegen sucht, zu bewundern. Jeden Tag unterzieht sich diese zarte Frau langen Bußübungen. Sie trägt Weinrosenzweige, Dornen und Nesseln auf ihrer Haut; sie tut sich Kiesel in die Schuhe; sie versagt sich alles, was ihrem Gaumen munden würde. Wenn sie sich einer Abneigung bewußt wird, hat sie keine Ruhe, bis sie sie besiegt hat. Sie erzählt z. B., wie sie Speichel in den Mund nahm: „Eines Tages, als ich allein war, sah ich etwas Speichel, den widerlichsten, den ich je gesehen habe, und ich mußte Zunge und Lippen darauf tun; das machte mir so übel, daß ich mich nicht beherrschen konnte, und mein Herz schlug so heftig, daß ich dachte, es würde mir jede Ader zersprengen und ich würde Blut erbrechen. Ich tat es so lange wie mein Herz sich widersetzte; es war ziemlich lange" [1].

Mme Guyons Handlungen geschehen oft unabhängig von ihrem Willen. Sie spricht im Passiv „ich wurde gezwungen". Sie schließt die eben zitierte Stelle mit der Bemerkung: „Ich tat das nicht aus Gewohnheit oder Absicht oder mit Vorbedacht. Du warst immer in mir, o mein Gott, und du warst ein so strenger und anspruchsvoller Herr, daß du mir auch nicht das Kleinste hingehen lassen wolltest. Jedesmal, wenn ich irgendetwas zu tun begann, hemmtest du mich und ließest mich, ohne daß ich daran dachte, deine Wünsche und alles was meinen Sinnen unangenehm war, tun, bis sie so willig wurden, daß sie alle ihre Neigungen und Abneigungen verloren." Ein Arzt würde hier zwingende Impulse und Automatismen sehen.

Aber wenn sie sich zuerst marterte, um den natürlichen Menschen zu besiegen, so sieht es so aus, als ob sie schließlich das Leiden um seiner selbst willen liebte. Ihre „Kreuze" wurden ihr Entzücken. Daß sie übertreibt, ist klar, und ihre Feststellungen müssen cum grano salis hingenommen werden. „Ich unterwarf mich", schreibt sie z. B., „allen Mühen, die ich mir denken konnte; aber sie genügten nicht, um meinen Wunsch nach Leiden zu befriedigen. Ich ließ mir oft (sic) die Zähne ziehen, obgleich sie nicht wehtaten. Das war eine Erfrischung für mich. Aber wenn meine Zähne weh taten, dachte ich nie daran,

[1] Später berichten wir etwas Ähnliches von St. Marguerite Marie.

sie ausziehen zu lassen; im Gegenteil, sie wurden meine guten Freunde, und es tat mir leid, sie ohne Schmerz zu verlieren." Ein Punkt von großer Bedeutung jedoch trennt ihren Fall von gewöhnlicher Perversion: Niemals verlor sie das moralische Ziel, zu dem das Leiden sie führen sollte, aus den Augen.

Während dieser Periode begnadete Gott sie häufiger und häufiger mit seiner unvergleichlichen Gegenwart. Zeitweilig ging die Kontemplation gegen ihren Wunsch in Trance über. Sie bemerkte z. B., daß sie selten imstande war, die Stimme des Priesters während der Predigt zu hören. „Er machte einen solchen Eindruck auf mein Herz und hatte mich so vollständig in der Gewalt, daß ich weder die Augen öffnen, noch hören konnte was er sagte"; d. h. sie verfiel in eine Lethargie, in der äußere Eindrücke entweder ungenau oder gar nicht wahrgenommen wurden [1]. Diese Schlafsucht war köstlich süß für sie. Ganz allmählich wurde eine feste Gewohnheit daraus, und während gewisser Abschnitte ihres Lebens pflegte sie zu jeder beliebigen Stunde, wo sie sich auch zufällig befand und was immer sie tat, in diesen partiellen Schlaf zu verfallen; der bloße Klang des Namens Gottes genügte, um sie in Schlaf zu versetzen. Die übrige Zeit war sie nicht vollständig wach. Als eines Tages ihr kranker Mann nach dem Zustand des Gartens fragte, ging sie, auf seine wiederholte Bitte, „mehr als zehnmal" hin, ohne irgendetwas zu sehen!

Die Gemütslage, die sich durch ein fast ununterbrochenes Bewußtsein mystischer Einigung und einen ungewöhnlichen Grad des Erfolgs in der Unterdrückung des natürlichen Menschen charakterisieren läßt, dauerte ungefähr zwei und ein halbes Jahr. Dann trat wieder ein natürlicherer Empfindungszustand ein. Die Vereinigung mit Gott kam nicht länger von selbst; sie hatte sogar Schwierigkeiten, sie durch den Willen herbeizuführen. Wenn sie auch jetzt noch der Zelebrierung der Messe nicht folgen konnte, so war es nicht, weil, wie früher, ihre Augen sich von selber schlossen; sondern im Gegenteil, weil sie sie nicht geschlossen halten konnte; sie konnte sich nicht, auch nicht für einen Augenblick, auf die Meditation einstellen. Selbstkasteiung war schwierig geworden, und unerträglich die ehemals freudig ertragenen Schmerzen. Sie klagt über Langeweile, Dummheit, und die Unmöglichkeit, ihre Begierden in Zaum zu halten: „Ich konnte meine Worte nicht hemmen, noch mich davon zurückhalten zu essen, was ich mochte", schreibt sie.

Gott hatte sie verlassen; oder besser: anstatt der liebende Bräutigam zu bleiben, war Er ein strenger Richter geworden. Sie glaubte, in den Zustand des natürlichen Menschen zurückgefallen zu sein. Indessen quälte sie nicht so sehr der Sieg als die hartnäckige Gegenwart schlechter Neigungen. In ihrer Seele tobte ein dauernder Kampf gegen ihre selbstische Natur; ihre Liebe zur Behaglichkeit, zum Vergnügen und zum Lob gerieten unaufhörlich in Streit mit ihren uneigennützigeren Antrieben. Ihr Mann wünschte, daß sie ausgeschnittene Kleider wie andre Frauen trüge; sie selbst hatte Vergnügen daran, es zu tun, aber „obgleich ihre Kleider nicht annähernd so weit ausgeschnitten waren wie die anderer", weinte sie untröstlich, weil sie fühlte, daß sie rückfällig war. Sie empört sich über das Betragen ihrer Schwiegermutter ihr gegenüber, und nachher ist sie bereit das Äußerste zu tun, um diese Sünde zu büßen. Sie geht spazieren, „mehr um sich sehen zu lassen als aus Vergnügen an der körperlichen Übung" und bei ihrer Rückkehr vergießt sie Tränen der Erniedrigung.

[1] Über Anfälle von Schlaf in der Hysterie siehe Leçons Cliniques sur l'Hystérie et l'Hypnotisme. A. Pitres, Bd. 2, S. 226—238.

„Ich habe", schreibt sie, einen „Scharfrichter in mir, der mich unaufhörlich martert."

Wer denkt, daß die Unzufriedenheit, die Mme. Guyon während dieser Zeit der Depression quälte, ausschließlich die Folge einer verminderten Moralität ist, versteht sie gar nicht. Ihr Verhalten ist wenig verändert; aber etwas andres hat sich geändert. Sie genießt keine mystischen Verzückungen mehr, oder nur selten; ihre Aufmerksamkeit wird nicht mehr von dem Bräutigam beansprucht, und so sucht sie anderswo Befriedigung ihres Verlangens. Aber wenn sie von unschuldigen Vergnügungen zurückkehrt, erinnert sie sich der Liebkosungen ihres Liebhabers und ruft: „O mein Gott, das bist du nicht. Du allein kannst wahre Freuden geben."

Sieben Jahre lang, d. h. bis 1680 (damals war sie zweiunddreißig Jahre alt), war sie in dem oben beschriebenen Zustand „völliger Entbehrung". Diesen Ausdruck darf man indessen nicht wörtlich nehmen; sie übertreibt. Manchmal kehrte ein befriedigender Gemütszustand wieder; insbesondere in den fünf Wochen nach der Stiftung einer Privatkapelle und den neun Monaten (oder weniger) einer Schwangerschaft. Die meiste Zeit aber litt sie entweder an einer schwer bestimmbaren Not oder sogar an genauer lokalisierten körperlichen Krankheiten von manchmal außerordentlicher Heftigkeit. Während dieser Periode befand sich ihre physiologische Energie auf einem Tiefpunkt. Alles verschwor sich scheinbar, sie zu überwältigen. In rascher Folge verlor sie einen Sohn; ihren Vater, ihren einzigen Trost in ihrem unglücklichen Familienleben; eine Tochter; und schließlich Mutter Granger, die ihre hauptsächlichste moralische Stütze auf dieser Erde geworden war. Ein wenig später, nach zwölfjähriger Ehe, als sie gerade von ihrem sechsten Kind entbunden war, starb ihr Mann ebenfalls, und sie blieb mit ihrer Schwiegermutter allein zurück. Sie hatte nicht einmal einen Beichtvater, auf den sie sich stützen konnte, denn sie hatte den Priester, der das Werkzeug ihrer Bekehrung geworden war, verloren; und seit der Zeit hatte kein Beichtiger viel Einfluß auf sie erlangt. So gelangte sie zum „Zustand des Todes"; ihre Lebenskurve hatte den niedrigsten Punkt erreicht. Es schien ihr, daß sie für immer aus dem Herzen Gottes und dem Herzen aller Geschöpfe ausgelöscht sei. Sie glaubte sogar, daß sie sich in diese Lage ergeben hätte.

Hier muß ein Ereignis erwähnt werden, das die Energie, Intelligenz und den Sinn fürs Praktische zeigt, deren sie fähig war, wenn die Umstände es verlangten. Nach dem Tod ihres Mannes brachte sie seine komplizierten und verwirrten Geschäftsangelegenheiten in so kurzer Zeit in so gute Ordnung, daß alles, sie selbst inbegriffen, erstaunt war, denn sie hatte sich für ganz unwissend in diesen Sachen gehalten [1].

Ihre Rückkehr zur göttlichen Gnade ist in sehr bezeichnender Weise mit dem Erwachen zarter Beziehungen zu einem gewissen Vater la Combe verbunden. Sie hatte seine Bekanntschaft einige Jahre vorher geschlossen. Ihre erste Begegnung hatte auf beide einen tiefen Eindruck gemacht. Sie sagte ihm Dinge, die den Weg zum inneren Leben öffneten; er seinerseits gab später zu, daß er gänzlich verwandelt fortgegangen sei. Sie verloren sich aus den Augen,

[1] Gewisse Leute, die jahrelang miteinander gestritten hatten, hatten schließlich ihren Mann gebeten, Schiedsrichter zu sein. Bevor er sich der Sache widmen konnte, starb er, und sie baten Mme. Guyon so inständig, an die Stelle ihres Mannes zu treten, daß sie zustimmte. Dreißig Tage lang schloß sie sich ein und ging nur zur Messe und zu den Mahlzeiten aus. Danach gab sie eine Entscheidung ab, mit der sich jeder zufrieden erklärte. Das ist ihr eigner Bericht über die Sache.

ohne sich anscheinend zu vergessen; denn mehrere Jahre später benutzte sie eines Tages die Gelegenheit, ihm betreffs eines Dienstboten zu schreiben. Bei derselben Gelegenheit empfahl sie sich seinen Gebeten. Er tröstete sie durch die Versicherung, daß ihr Seelenzustand, obgleich er schmerzlich sei, dennoch ein Zustand der Gnade sei.

Der Vater war damals in Thonon, nur einige Meilen von Genf entfernt. Mme. Guyon sieht darin die Hand Gottes, der ihrer Meinung nach Pläne zu machen begann, um sie in jene Stadt gelangen zu lassen. Ein Engel verkündet ihr im Traum, Gott wünsche, daß sie in Genf sei, und einige wunderbare Fügungen traten ein, um sie dorthin zu führen. Sie überredete sich indessen, daß sie ganz gleichgültig sei, daß sie keinen Wunsch in dieser Sache habe, kein anderes Verlangen als den Willen Gottes.

Vater la Combe hatte ebenfalls „Anzeichen". Sie hatte ihn gebeten, für sie am Tag der Maria Magdalena die Messe zu lesen. Während des Gottesdienstes hörte er mit großer Heftigkeit dreimal eine Stimme wiederholen, „Du sollst an demselben Ort leben". An diesem selben Tage erlangte Mme. Guyon ihren lang verlorenen Seelenfrieden wieder. „Es geschah an jenem glücklichen Tag der Maria Magdalena", schreibt sie, „daß meine Seele vollständig von ihrem Schmerz befreit wurde"; und sie fügt hinzu: „Nach dem ersten Brief von Vater la Combe begann ich ein neues Leben zu leben."

Bei der ersten Begegnung mit dem Vater nach ihrer langen Trennung fühlte sie mit Erstaunen einen inneren Frieden und eine Freude, die sie nie zuvor bei irgendeinem andern Menschen gefühlt hatte. „Mir schien", schrieb sie, „daß eine große Gnadenwoge von ihm zu mir herüberschlug, die unsere innerste Seele durchdrang und von mir zu ihm zurückkehrte, so daß er dasselbe Gefühl erlebte. Aber es war eine so heilige, so reine, so klare Gnade, daß sie wie eine Welle war, die vor- und zurückflutet und sich dann in der göttlichen Einheit verliert." Mit ähnlichen Ausdrücken hatte sie in früherer Zeit versucht, ihre Beziehungen zu Gott selbst zu beschreiben.

Ihr Friede war so groß, daß sie ein Bedürfnis nach einem besonderen Wort fühlte, um ihn zu beschreiben. Sie nannte ihn den „Paix-Dieu". Warum nicht den Paix-la Combe? Warum legte sie diesen unaussprechlichen inneren Zustand als seine „glänzende und heilige" Rückkehr aus, den sie für immer sich verloren geglaubt hatte? Jahrelang hatte sie in physischer Qual und moralischer Verzweiflung die Rückkehr des himmlischen Bräutigams erwartet. Er war nicht gekommen. Jetzt tritt ein Mann, mit dem sie in früherer Zeit jene Gefühle, die die Vorboten der Liebe sind, getauscht hatte, in ihr Leben; ihr Herz erwacht, ihre Seele lebt wieder, und „Gottes Liebe" äußert sich noch einmal in unaussprechlich genußreichen Trancezuständen.

Diese beiden Seelen wurden Zwillingsseelen, die zusammen — man möchte fast sagen ineinander — dieselbe Pilgerfahrt machten und sich gegenseitig ermutigten, stärkten, berieten und so wahrhaft liebten, daß sie sich das läuternde Leiden nicht ersparten. La Combe und Gott wurden ein Wechselbegriff. Es bestand, schreibt sie, „eine vollkommene Einheit, so daß ich ihn nicht mehr von Gott unterscheiden konnte."

Kurz nach der Erneuerung ihrer Beziehung zu dem Vater trat sie in das Ursulinenkloster von Thonon am Genfer See ein. Jetzt hatte sie ihren langersehnten Wunsch, mit ihrer Familie zu brechen, um sich einer religiösen Gemeinschaft anzuschließen, erreicht. Von dieser Zeit an war Vater la Combe

ihr Beichtiger und mit Hilfe der Vorsehung, und bis Verfolgungen sie ins Gefängnis warfen [1], richteten sie es ein, die meiste Zeit nahe beieinander zu leben.

Mme. Guyons Elend vor Vater la Combes Auftreten hatte deutlich eine körperliche und eine seelische Ursache. Letztere beeinflußte erstere ungünstig und vice versa: Die unaufhörlichen Kämpfe entgegengesetzter Tendenzen in ihr — Kämpfe des natürlichen gegen den geistlichen Menschen — erschöpften sie; und die Schmerzen ihres geschwächten Körpers kamen zu ihren moralischen Qualen hinzu und verstärkten sie. Sie weiß nicht recht, wie sie ihren Zustand erklären soll; denn einerseits bekennt sie eine allumfassende Schuld; und andererseits erkennt sie, daß sie nicht weiß, wessen sie schuldig ist. Sie ist wie Bunyan, der eine eingebildete „unverzeihliche Sünde" zum Sündenbock für eine organische Not macht. Sie sagt: „alles schien mir voller Fehler: meine Mildtätigkeiten, meine Almosen, meine Gebete, meine Bußen; eins und alles erhob sich gegen mich. Entweder von dir, o mein Gott, oder von mir selbst, oder von allen Geschöpfen fühlte ich mich allgemein verdammt." Aber sie fügt hinzu: „Obgleich die Verdammnis so tief war, konnte ich nichts finden, dessen ich mich anzuklagen hätte." Diese ergreifende Verwechslung von moralischer Schuld und physiologischem Elend ist zu einem sehr großen Teil für die Tragik im Leben unserer Mystiker sowohl als auch anderer hervorragender religiöser Menschen verantwortlich. Aber warum verlor sie erstens die entzückenden und belebenden Erlebnisse der „göttlichen" Liebe, die mit dem Besuch des Franziskanermönchs begannen? Wir werden zu der Meinung kommen, daß dieser Verlust mit dem dieses ihres ersten menschlichen Boten göttlicher Liebe verknüpft war.

Mme. Guyon war jetzt in den letzten Abschnitt ihres Erdenlaufes eingetreten, dessen Ende der sogenannte „Zustand des Mystischen Todes" sein sollte. Schon während der langen Zeit der Depression und trotz ihrer eigenen Befürchtungen hatte ein gewisser Fortschritt stattgefunden. Sie hatte weniger und weniger Vergnügen an der Befriedigung ihrer natürlichen Wünsche gefunden. Wenn sie z. B. etwas aß, wonach sie das größte Verlangen trug, hatte sie keine Freude daran. Sie wurde allmählich gleichgültig, unterwürfig, ein passives Instrument des göttlichen Willens. Sie erzählt uns, daß ihr Geist ohne Widerstreben seine eigenen Gedanken für die Gedanken andrer aufgab. Ein allmählicher Tod des natürlichen Menschen fand statt. Wenn sie vorher „Kreuze" gesucht hatte, bis sie völlig erschöpft war, suchte sie sie jetzt nicht mehr, wünschte sie auch nicht, sondern nahm, was immer kam, mit ruhigem Gemüt hin. „Früher sah die Seele, daß die Natur an dem Geschehen teilzunehmen wünschte, und sah es dann als ihre Pflicht an, den Wunsch zu besiegen; aber jetzt hatte die Natur die Lektion der Passivität gelernt." Was ihr einst entsetzlich war, war nicht mehr schmerzlich; ohne sich zu beklagen tat sie die niedrigsten Arbeiten: die stolze Mme. Guyon fegt die Kapelle aus.

Wir dürfen diese Feststellungen jedoch nicht mißverstehen; ihre sogenannte Gleichgültigkeit ist mit unbezähmbarer Zähigkeit nicht unvereinbar. Wir sollten z. B. beachten, mit welcher Ausdauer sie den Versuchen des Bischofs von Genf und anderer vorgesetzter Personen widersteht, sie offiziell mit dem religiösen Haus, in dem sie in Gex lebte, zu verbinden, und ebenfalls ihre Zähigkeit in der Aufrechterhaltung einer moralisch gefährlichen Beziehung zu Vater la Combe.

---

[1] Einen ähnlichen Fall, der jedoch in Unmoral endete, siehe bei Magnan, Leçons Cliniques, Vol. 1, p. 130.

Was ihren Anspruch auf vollkommene Heiligung betrifft, so wird er von ihrem eigenen Bericht nicht bestätigt. Die folgende Stelle, die sich auf eine späte Lebensperiode bezieht, beweist die Fortdauer eines inneren Zwiespalts: „Mein Gott wurde ein so strenger Herr, daß er mir jedesmal, wenn ich seinem kleinsten Wunsch widerstand, den Tod verhängte. O Gott, wie klar sah ich da die Bedeutung der Worte ein »Wer hat Gott widerstehen und in Frieden leben können?«" Trotzdem hat sie die Ansicht, daß der Kampf zwischen dem natürlichen und geistlichen Menschen durch die völlige Austilgung des ersteren beendet worden ist; Mensch und Gott sind eins geworden. Diese Läuterung und Vereinheitlichung des Selbst ist der bedeutsamste Anspruch, den die Mystiker machen; wir werden dieser Theorie die ihr gebührende Beachtung zu schenken haben.

Während das göttliche Ich in Mme. Guyon heimisch wurde, formte sich die Idee einer Sendung in ihrem Geist. In Gex hörte sie die Worte: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen." Und zu Vater la Combe kam eine Stimme, die ihm versicherte, es sei Gottes Absicht, sie beide zu benutzen, um andern Seelen zu helfen. In der Überzeugung göttlicher Gnade und dem Bewußtsein moralischer Überlegenheit entsteht die Idee einer Sendung im Geist unsrer Mystiker. Allerdings gibt es kaum ein Bekenntnis moralischer Verworfenheit, das sie nicht willig wären abzulegen; trotzdem ist ihnen klar, daß die ihnen bezeigte Gnade nur „einer kleinen Zahl auserwählter Seelen" gewährt wird.

Mme. Guyon trat jetzt in eine Periode fieberhafter Tätigkeit ein. Sie predigte die moralische Vollkommenheit durch Passivität — eine Lehre, die als Quietismus bekannt ist. Sie heilte Körper wie Seelen. Ihre Tätigkeit war von sonderbaren Automatismuserscheinungen und der Ausarbeitung seltsamer Lehren begleitet. Gott gab ihr „ich weiß nicht welche Macht, um Seelen zur Vollkommenheit zu bringen." Sie entdeckte nacheinander die Macht der Suggestion durch Worte und die höhere Methode der Mitteilung im Schweigen. Bei Gelegenheit der Krankheit einer Schwester im Kloster fand sie heraus, „was es bedeutet, durch das Wort zu befehlen und durch dasselbe Wort zu gehorchen." Bald bemerkte sie, daß das Handauflegen nicht nötig war zur Heilung der Seele oder des Körpers, da das Wort allein genügte. Das Wunder erforderte nur Zustimmung oder sogar nur Widerstandslosigkeit auf seiten des Kranken. In ihrer Beziehung zu Vater la Combe lernte sie das Geheimnis der „geistlichen Fruchtbarkeit im Schweigen". Die Methode ist leicht; sie benutzte sie systematisch. „Alle die, die meine wahren Kinder sind, haben von Anfang an die Tendenz, in meiner Gegenwart zu schweigen, und ich habe gleichfalls den Trieb, ihnen im Schweigen mitzuteilen, was Gott mir für sie gibt." Nicht einmal die Anwesenheit der Person war nötig; die Behandlung konnte aus der Entfernung stattfinden. In der Entdeckung dieser Methoden nahm Mme. Guyon die modernen Suggestionsbehandlungen vorweg und sogar einige der Feinheiten der neuesten amerikanischen Geistesheiler.

Ihr Einfluß und ihr Ruf wuchsen schnell. Sie fühlte sich mit einer „apostolischen Würde" bekleidet. Sie hatte die Gabe, die Geister zu erkennen, und eine wunderbare Macht über die Seelen. Besucher von nah und fern kamen zu ihr. Priester, Bauern und Weltmenschen scharten sich um sie in der Hoffnung, an Körper und Seele geheilt zu werden. Diese Volkstümlichkeit und dieser Erfolg stiegen bis zu ihrer Rückkehr nach Paris. Einmal in dieser großen Stadt,

von Fremden und Feinden umgeben, verlor ihre Gabe etwas an Kraft; Verfolgungen machten ihren wundertätigen Erfolgen ein Ende.

Zu den schon genannten pathologischen Symptomen kam während der Zeit ihrer erfolgreichen öffentlichen Karriere noch das automatische Schreiben hinzu, ein den Psychologen jetzt wohlbekanntes Dissoziationsphänomen. Sie schrieb ihr berühmtestes Buch, Les Torrents, automatisch, ebenso wie den langen phantastischen Kommentar zu den Büchern der Bibel. Wenn sie ihre Feder in die Hand nahm, wußte sie nicht, was sie schreiben würde; „Gedanken stiegen aus der Tiefe" und gingen nicht durch ihren Kopf. Wenn sie fertig war, erinnerte sie sich an nichts, was sie geschrieben hatte.

Daß sie sich in einem Zustand hoher Suggestibilität befand, ist aus dem schon Mitgeteilten klar. Vater la Combe brauchte nur mit ihr zu sprechen oder ihr die Hand aufzulegen, und sie war gesund. Ein hartnäckiger Husten verschwand auf seinen Befehl. Eines Tages fiel sie vom Pferd. Als sie trotz einer schlimmen (?) Wunde wieder aufstieg, um die Reise zu beenden, fühlte sie sich sehr stark auf die Seite ihres Falles gestoßen; und um sich im Sattel zu halten, mußte sie sich mit aller Kraft in die entgegengesetzte Richtung werfen. Aber in bedeutsamen Sachen ist sie Suggestionen nur soweit zugänglich, als sie mit ihrem festgesetzten Zweck übereinstimmen. Sonst war sie unbezwingbar und unbeeinflußbar. Dies ist ein Aspekt ihrer Beeinflußbarkeit, der bei einem Vergleich ihres geistigen Zustandes mit dem gewöhnlicher hoch beeinflußbarer neuropathischer oder hysterischer Personen nicht vergessen werden darf.

Sie war häufig krank. 1683 hatte sie einen schweren Anfall von Lähmungen, Paralysen, Hyperästhesien usw., während dessen sie zu dem „Zustand des Kindes" zurückkehrte. Die Idee des Kindes Jesus, dem sie sich vor langer Zeit durch ein besonderes Gelübde verbunden hatte, bewirkte eine erstaunliche Verwandlung in ihr. Vater la Combe pflegte zu ihr zu sagen: „Nicht dich sehe ich, sondern ein kleines Kind" [1].

Wir können hier die Verfolgungen, denen sie von der Kirche ausgesetzt war, nicht erzählen. Obgleich es vom weltlichen Standpunkt aus stark in ihrem Interesse gelegen hätte, denen, die sie der Ketzerei anklagten, Genugtuung zu geben, gab sie nichts von ihren Ansprüchen und von dem, was sie für die Wahrheit hielt, preis, nicht einmal vor den Drohungen des mächtigen Bischofs Bossuet.

b) Die Phasen von Mme. Guyons Leben und ihre Ursachen.

Mme. Guyons Lebenslauf, weit davon entfernt einem Strom zu gleichen, der glatt und stetig seinem bestimmten Ziel zufließt, wird durch unregelmäßige Flut und Ebbe charakterisiert, die ihn in mehr oder weniger klar getrennte Perioden teilen, die selbst wieder durch geringfügigere Schwankungen unterbrochen werden.

Auseinandergehende Theorien zur Erklärung dieser Schwankungen im Leben der religiösen Mystiker sind aufgestellt worden. Theologen sehen darin die geheimnisvolle Wirksamkeit der Gnade Gottes im Konflikt mit dem Willen des Menschen oder des Teufels. Neuere Psychologen (Murisier, Godfernaux), die auf ähnliche Schwankungen bei Leuten, die ganz frei von mystischen und sogar von religiösen Ideen sind, hinwiesen, haben sie physiologischen Rhythmen,

[1] Wegen dieses und anderer seltsamer Phänomene im Leben der Mme. Guyon und anderer Mystiker siehe das Kapitel dieses Buches über „Hysterie und Psychasthenie".

die für einen gewissen Typ nervöser Unbeständigkeit charakteristisch sind, verglichen. Späteren Forschern (Delacroix, Hügel, Hocking) erschien das Phänomen komplizierter, und sie gaben in ihren Erklärungen Einflüssen moralischer Art Raum. Darin hatten sie sicher recht. Trotzdem scheint uns keine dieser Theorien ganz angemessen; sie schließen sich nicht eng genug an die Tatsachen an. Inwiefern diese späteren Theorien mangelhaft sind, werden wir am Schluß der uns jetzt beschäftigenden Individualstudien zu sagen versuchen.

Erste Periode (von sechzehn bis achtzehn Jahren). — Mme. Guyons Leben seit ihrer unglücklichen Heirat kann in vier Hauptperioden eingeteilt werden. Die erste würde die beiden unmittelbar auf die Heirat folgenden Jahre umfassen. Es sind Jahre des Elends, dessen Ursachen wir in der vorangehenden Lebensbeschreibung auseinandergesetzt haben. Das natürliche Verlangen der Jugend, das in ihrer neuen Lage ganz unbefriedigt blieb, quälte sie. Gleichzeitig mit dieser Enttäuschung vernahm sie den Ruf nach einem heiligen Leben wiederum, lauter und eindringlicher als in ihrer Mädchenzeit. Sie konnte weder die eine noch die andere dieser Neigungen befriedigen.

Zweite Periode (von achtzehn bis fünfundzwanzig). — Die erste Periode kam mit dem Besuch des Franziskanermönches, der sie Gott in sich selber finden hieß, zu einem abrupten Ende. Zum erstenmal erfuhr sie, was es hieß, in des Herrn Umarmung aufgenommen zu werden. „Ich fühlte“, schreibt sie, „eine so köstliche Liebeswunde, eine Weihe, die ich so stark empfand, daß ich kaum meine Augen oder meinen Mund öffnen konnte.“ So begann eine Periode der Exaltation, die durch Augenblicke wahrhafter Ekstase, in denen sie Gott „in all seiner Tiefe“ besaß, charakterisiert wurde. Sie erschien sich und andern als ein verändertes Wesen. Diese Änderung zeigte sich in drei Richtungen: Eine Freude, die oft in einer brennenden, leidenschaftlichen Liebe zu Gott aufflammte; die Ausführung ihrer Pflichten gegen ihren Mann und andre ohne den früheren Widerwillen und Kampf; Augenblicke der Verdunkelung des Selbstbewußtseins, eine Art Halbsomnambulismus, währenddessen irgend jemand (Gott, dachte sie) in ihr, für sie handelte. Diese Periode wurde außerdem durch heftige Schmerzen unbekannten Ursprungs bezeichnet. Aber weil sie sie als von Gott betrachtete, hatten sie keine niederdrückende Wirkung. Durch diese Schmerzen sollte sie von dem in ihrer Natur noch vorhandenen Bösen befreit werden. Um diese Reinigung zu beschleunigen, fügte sie den göttlichen Schmerzen rücksichtslose asketische Übungen hinzu. Wir haben indessen Grund zu vermuten, daß einige dieser Übungen die Folge von Empfindungsperversionen waren; sie fand darin irgendeine direkte sinnliche Befriedigung, möglicherweise bloß eine allgemeine Stimulanz.

Diese Periode ging allmählich in die nächste über. Die anfangs gut aufrecht erhaltene Exaltation der zweiten Periode wurde bald durch Augenblicke der Dürre und des Elends, die an Länge zunahmen, unterbrochen, während die Ekstase und die Augenblicke des obenerwähnten seligen Halbsomnambulismus weniger und weniger häufig wurden. Die Kämpfe mit dem Fleisch und mit dem Teufel nahmen an Zahl und Heftigkeit zu. Nicht nur hatte sie mit einem alten, kranken, ungeliebten Mann, einer gehässigen und eifersüchtigen Schwiegermutter und frechen Dienstboten, die sie nicht entlassen durfte, zu leben; sondern jetzt meldete sich, nach einer anfänglichen Periode völliger und süßer Hingabe an Gott in der Liebesgemeinschaft, auch noch der Stolz des Fleisches. Sie wurde ewig zwischen dem Verlangen nach menschlicher Be-

wunderung und der strengen Stimme der Pflicht, die ihr alles Gott zu opfern befahl, hin und hergerissen. Unter diesen Umständen wird es möglich ihr Glauben zu schenken, wenn sie erklärt, daß sie frohlockte, als sie mit zweiundzwanzig Jahren ihre Schönheit durch die Pocken zerstört sah. Durch dieselbe Krankheit verlor sie zur selben Zeit ihr erstes Kind. Zwei Jahre später starben ihr Vater und ein anderes Kind; und nicht lange danach Mutter Granger, die „nach Gott ihr einziger Trost" war. Ihre immer schon schwankende Gesundheit scheint jetzt fast völlig zerrüttet.

Dritte Periode (fünfundzwanzig bis zweiunddreißig Jahre). — Mme. Guyon nennt das Jahr 1673 als den Anfang „gänzlicher Entbehrung". In diesem Zustand blieb sie bis 1680. Aber gerade wie die vorangehende Periode nicht gänzlich ohne dunkle Augenblicke war, so war die dritte nicht ohne kurze Zeiten des Friedens und sogar der Freude in der göttlichen Vereinigung. In dem sehr natürlichen Wunsch, die Dinge einfach und klar zu machen, übertreibt sie, wenn sie diese Jahre als Periode gänzlicher Entbehrung Gottes charakterisiert.

Ihr Elend während dieser sieben Jahre war schlimmer als während der ersten Periode. Sie hatte jetzt die Entzückungen der Liebesvereinigung und gleichzeitigen moralischen Einheit gekostet. Die Erinnerung an das Verlorene gab ihren Leiden eine eigenartige Schärfe. Es schien ihr, daß sie Gott überhaupt nicht mehr liebe und daß sie in den Zustand des natürlichen Menschen zurückgekehrt sei. Ihr Verlangen nach tausend Dingen lebte wieder auf. Dennoch fand sie, wenn sie verbotene Sachen, nach denen sie einen heftigen Wunsch verspürte, aß, kein Vergnügen daran.

Während dieser Periode, mit achtundzwanzig Jahren, nach zwölfjährigem Eheleben, wurde sie endlich vom Ehejoch erlöst. Aber wenn Gott sie von diesem Kreuz befreite, so war es nur, um ihr schwerere zu tragen zu geben. Sie betrachtete ihre beiden kleinen Kinder, eins davon wenige Monate alt, als Kreuze, weil sie es ihr unmöglich machten, sich in ein Kloster zurückzuziehen. „Gott", sagt sie, „hat mich, während er mich befreite, trotzdem stark gebunden, indem er mir unmittelbar vor dem Tode meines Mannes zwei Kinder gab" (XXII) [1]. Ihre Gesundheit war ungewöhnlich schlecht. Einmal war sie fünf oder sechs Wochen lang auf dem Punkt zu sterben. Als schließlich eine leidliche Gesundheit zurückkehrte, brachte sie keinen moralischen Frieden mit sich; sie blieb im Kampf mit sich selbst. Je vollständiger sie sich scheinbar verworfen glaubte und je mehr Neigung sie fühlte, ein gewöhnliches Leben zu führen, desto heftiger war ihr Verlangen nach Gott. Sie verlor sogar ihre frühere Freude an guten Werken. Zeitweilig hegte sie einen solchen Abscheu vor sich selbst, daß sie allen Appetit verlor und sich aus reiner Erschöpfung zu Bett legen mußte (XXV).

Vierte Periode (von zweiunddreißig Jahren bis zu ihrem Tode). — Unter den eben erzählten Umständen nun hatte sie Gelegenheit an Vater la Combe zu schreiben (1680). Wir haben schon gesehen, wie die Sympathie, die sie bei ihrem ersten Zusammentreffen vor neun Jahren für einander gefühlt hatten, sofort wieder auflebte und bald zu warmer Liebe erglühte. In dieser geistlichen Vereinigung setzten sie ihre irdische Pilgerfahrt fort, bis der Tod sie trennte. Die Plötzlichkeit ihrer Wiederentdeckung Gottes, als la Combe wiedererschien, ist ebenso auffallend wie ihre ursprüngliche Entdeckung Gottes, als der Franziskanermönch ihr in sich zu blicken befahl. Jetzt genoß sie wiederum, wie

[1] Die römischen Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Kapitel des Vol. I der Autobiographie.

in ihrer zweiten Periode, häufige und unaussprechlich köstliche Ekstasen und friedliche Halbsomnambulismen. Der Kampf zwischen dem natürlichen und dem geistlichen Menschen hörte auf, sie verbrachte ihre Tage in einer Atmosphäre der Liebe und führte ohne Widerstand den Willen ihres göttlichen Liebhabers aus.

Wenn man die Jahre zwischen 1680 und ihrem Tode im Jahre 1717 als eine einzige Periode betrachten darf, so liegt das nicht an einer gänzlichen Gleichartigkeit. Zuerst war sie mehrere Jahre lang im ganzen, trotz ausgesprochener körperlicher Schwäche und Krankheit, in einem Zustand großer Exaltation. Liebesekstasen waren häufig, ebenso Automatismen verschiedener Art und Augenblicke von Halbsomnambulismus. Während dieser Jahre erlitt sie auch den erstesten hysterischen Anfall, von dem sie etwas aufgezeichnet hat; von ihm sagt sie: „Niemals gab es eine außergewöhnlichere und in ihrem Übermaß längere Krankheit".

Wir wissen äußerst wenig über ihren Zustand in den letzten dreißig Jahren ihres Lebens. Wir können aber sagen, daß die Symptome nervöser Unbeständigkeit allmählich nachgelassen zu haben scheinen; und mit dem Fortschreiten der Jahre wurden die Liebesverzückungen durch einen gewöhnlicheren Verkehr mit Gott ersetzt. Es ist möglich, daß sie einen Zustand leidlichen Gleichgewichts erlangte.

Diese vier Perioden sind von sehr ungleicher Dauer, und die dritte hat keinen deutlich bezeichneten Anfangspunkt. Das, was sie am deutlichsten von einander trennt, ist vielleicht die Anwesenheit oder Abwesenheit von Verzückungen. In der ersten Periode sind überhaupt keine. Der Anfang der zweiten wird durch das erste ekstatische Erlebnis bestimmt. Eine Zeitlang häufig und intensiv, lassen die Ekstasen allmählich nach; und von der dritten Periode an fehlen sie fast gänzlich. Ihr erneut energisches und häufiges Wiedererscheinen in Verbindung mit der Rückkehr von Vater la Combe bezeichnet den Anfang der vierten Periode. Dann erleben sie wieder eine allmähliche, wenn auch langsame Abnahme.

Der Übergang von einer Periode in die nächste wird auch durch einen Wechsel in der herrschenden Gemütsstimmung charakterisiert, der ziemlich genau mit dem Wechsel in der Häufigkeit der Ekstasen übereinstimmt. Wenn sie häufig sind, ist die vorherrschende Stimmung erfreulich und optimistisch; in ihrer Abwesenheit ist es umgekehrt. Die Entstehung der Ekstasen und die allgemeine Gemütsstimmung haben, wie wir sehen werden, eine gemeinsame Ursache.

Mit der Ekstase und Heiterkeit ist auch das Vorherrschen gottgerichteter Tendenzen verbunden. Die andern Impulse zeigen sich nicht mehr oder werden leicht unterdrückt; während mit dem Verschwinden der Ekstase und dem Entstehen der Depression auch die schlechten Tendenzen sich wieder melden, und der Mensch wieder in einen Zustand schmerzlicher und erschöpfender innerer Kämpfe kommt.

Schließlich zeigt sich während der Perioden der Ekstase deutlich eine Tendenz zur Dissoziation. Halbtrancezustände und Automatismen sind häufig, und soweit wenigstens die in unserm Besitz befindliche Information reicht, kommen während dieser Perioden die ernsteren Anfälle von Hysterie vor.

Wir könnten die vierte Periode in zwei geteilt und aus ihrem letzten Teil eine fünfte Periode gemacht haben, die durch ihre Tätigkeit als Missionar,

Arzt und Reformer charakterisiert wird. Aber das hätte bedeutet, einen Teil ihres Lebens von dem übrigen nach einem Zug abzutrennen, der gänzlich verschieden ist von denen, die wir zur Bildung der vier Perioden benutzt haben. Wollten wir diesen Zug als Teilungsmittel benutzen, ließe sich ihr Leben nur in zwei Perioden scheiden: Die Jahre der Introversion, d. h. ausschließlicher Befassung mit ihrem eigenen Ich, in denen sie versuchte, sich für die Vereinigung mit Gott tauglich zu machen; und die Jahre der Extraversion oder ihres öffentlichen Dienstes, eine Periode, die nicht beginnen konnte, ehe sie nicht die notwendige Vorbereitung durchgemacht und einen Zustand erreicht hatte, der es ihr möglich machte, sich als Werkzeug des göttlichen Willens zu betrachten.

Aber wenn man von Periodizität im Leben der Mystiker spricht, meint man nicht etwas so Alltägliches, wie die Zeiten der Vorbereitung und der Verwirklichung, die fast jedes Leben in zwei Abschnitte teilen. Die Mystiker sind in dieser Hinsicht keineswegs bemerkenswert. Es könnte ihnen allerdings der Ehrgeiz und die Energie gefehlt haben, die aus ihnen im gegebenen Augenblick soziale Mächte machten, und auf diese Weise könnten sie bis zu ihrem Lebensende im vorbereitenden oder Introversionszustand verblieben sein. Wahrscheinlich hätten wir in diesem Fall nie von ihnen gehört. Sie wurden groß unter den Mystikern, weil sie, wie wir schon gesagt haben, Persönlichkeiten waren, die wegen ihrer Energie und ihres Willens zum Glück und Ruhm bemerkenswert waren. Ihre Lehre der Demut, der Selbsthingabe und Passivität sollte uns nicht blind machen für die außerordentliche Energie der Selbstbehauptung, die sie besaßen. Sie wollen nichts Geringeres als göttliche Vollkommenheit und Macht, und sobald sie die soziale Freiheit errungen und die göttliche Teilhaberschaft gewonnen haben, gehen sie hinaus in die Welt, um in ihr den göttlichen Willen zu verwirklichen, dessen sozusagen offizielles Werkzeug sie geworden sind.

Wir schließen also, daß häufige Verzückungen, dauernde Exaltation, Herrschaft der mit dem göttlichen Willen in Einklang befindlichen Tendenzen und Geneigtheit zu geistiger Dissoziation ein komplexes Charakteristikum von zweien dieser Perioden bilden; während die gänzliche oder teilweise Abwesenheit dieser Züge die zwei übrigen bezeichnet. Diese vier Perioden waren indessen während ihrer Dauer nicht homogen; sie wurden durch viele unregelmäßige Schwankungen der Gemütsstimmung und der Energiehöhe verändert. Die Perioden der Exaltation (die zweite und vierte) z. B. waren nicht ohne Augenblicke der Mattigkeit und sogar Depression. Ähnlich wurden die zwei Perioden der Depression von kürzeren Zeiträumen der Exaltation unterbrochen.

Ursachen und Anlässe der abwechselnden Änderungen. — Man muß nach physiologischen wie psychischen Ursachen suchen. Es genügt, auf die augenfälligen Wirkungen schlechter Verdauung oder eines Alkoholrausches hinzuweisen, um jeden an den tiefen Einfluß zu erinnern, den physiologische Faktoren auf das Bewußtsein ausüben. Gewisse Formen von Wahnsinn, die durch abwechselnde Exaltations- und Depressionsphasen charakterisiert werden, verdeutlichen schlagend, wie gänzlich unabhängig von moralischen Ursachen Schwankungen, die das ganze Individuum in Mitleidenschaft ziehen, sein können. Das kürzlich erworbene Wissen über die Wirkung der inneren Sekretionen und der Rauschgifte auf das psychische Leben hat viel zur Klärung unseres Verständnisses der Rolle beigetragen, die rein chemische Mittel bei der Änderung des moralischen Ich spielen.

Wir sind deshalb bereit zuzugeben, daß einige der von uns beschriebenen psychischen Veränderungen rein organischen Ursprungs sein können, wohin-

gegen andre von psychischen Faktoren und wieder andre von Faktoren beider Klassen bestimmt sein können [1]. Eine ausschließlich physiologische Ursache z. B. muß man der kurzen Exaltationsperiode, die mit Mme. Guyons vierter Schwangerschaft zusammenfiel, zuschreiben. Während sie vorher deprimiert, unzufrieden mit sich selbst, besessen von ihren Fehlern, des Genusses göttlicher Liebe beraubt war, bekam sie jetzt Selbstvertrauen, war imstande, ihre Mängel zu überwinden oder wenigstens nicht auf sie zu achten, und war sich fast dauernd einer überwältigenden Liebe bewußt. Daß die Schwangerschaft den Gemütszustand ändern und neurasthenischen Störungen Erleichterung bringen kann, ist den Ärzten ganz bekannt. Pierre Janet stellt fest, daß er mehr als dreißigmal an seinen Patienten ungefähr um den vierten Monat der Schwangerschaft eine Veränderung bemerkt hat. Er erzählt, daß ihre Wahnideen verschwanden und fügt hinzu: „Man weiß ganz genau, daß die Funktionen des Blutumlaufs, der Atmung und Ernährung in diesem Zustand erhöht sind, und es ist nicht verwunderlich, daß eine geistige Störung, die mit zerebralen Depressionen in Beziehung steht, günstig durch diese Erhöhung beeinflußt wird" [2].

Wenn, wie Janet vermutet, die Besserung von erhöhter Tätigkeit der großen Lebensfunktionen herrührt, warum bewirkt dann nicht jede Schwangerschaft diese Besserung? [3]. Weil die Schwangerschaft auch andere Faktoren einschließt. Schmerzhafte physiologische Störungen können entstehen; und moralische Ursachen können dazukommen; z. B. wenn man kein Kind haben will. In Fällen illegitimer Mutterschaft kann die Periode, die Janet als eine Zeit erhöhter Vitalität bezeichnet, voll peinigender Qualen sein. In solchen Fällen kann die Furcht die hauptsächliche physiologische Wirkung überwiegen [4]. Unter normalen Bedingungen indessen verursachen die psychischen Faktoren ein Glücksgefühl, und man kann sich sehr wohl einen Wechsel, ähnlich wie Mme. Guyons, denken, der die Folge einer glücklichen Erwartung der Mutter ist. Aber im besprochenen Fall war von freudiger Erwartung nicht die Rede. Wir wissen, daß Mme. Guyon ihre Pflicht als Frau und Mutter nur widerwillig erfüllte. Ihre Kinder waren ein „Kreuz", von dem sie sich so früh wie möglich befreite. Ihr glücklicher Zustand muß daher physiologische Ursachen gehabt haben.

Wenn es rein physiologische Ursachen waren, die während Mme. Guyons vierter Schwangerschaft eine Exaltation bewirkten, so verhielt es sich mit der kurzen Periode der Exaltation, die der Stiftung ihrer Privatkapelle folgte, ganz anders. Hier bestimmten, soweit wir wissen, psychologische Ursachen, und keine anderen, den Wechsel. Bei einem Menschen ihres Temperaments, Glaubens und ekstatischer Gewohnheit ist die Entstehung einer Ekstase unter den Umständen, die mit der Stiftung einer Privatkapelle verbunden sind, nicht gerade verblüffend. Dieser leidenschaftlichen Frau war die Errichtung eines

[1] Der philosophische Leser wird bemerken, daß ich hier in der Alltagssprache rede, wie ich auch muß. Keine metaphysische Theorie über die Beziehung zwischen Körper und Geist darf mir auf Grund dieser Ausdrücke zugeschrieben werden.

[2] Les Oscillations du Niveau Mental, Rev. des Idées, 15. Oct.

[3] Eine ähnliche Besserung scheint während ihrer andern Schwangerschaften nicht stattgefunden zu haben.

[4] Die Wirkung der Furcht auf den Organismus ist natürlich physiologisch zu verstehen. Siehe das Kapitel über die Furcht in W. B. Cannons Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage, New York and London, 1915.

Altars für ihren himmlischen Bräutigam dicht vor ihrer Tür ein anfeuerndes Ereignis.

* * *

Die Charakteristika der ersten Periode lassen sich hinreichend durch Mme. Guyons Temperament, die Tendenzen und Wünsche ihrer Frühzeit und die Umstände ihres Ehelebens erklären. Dieses zarte, schöne und stolze Mädchen, das sich seit ihrer Kindheit zwischen Welt und Gott teilte, sah sich verdammt, mit einem doppelt so alten, kranken Mann zu leben, den sie nicht liebte. Das Leben im Haus der Schwiegermutter vollendete ihr Unglück. Man wundert sich nicht, daß sich unter diesen Umständen die früher in ihr erweckten gottgerichteten Tendenzen wieder kräftigten, und daß sie sich der Heiligen erinnerte, die in Gott gefunden hatten, was ihnen die Erde versagte. Ihre schwächliche Gesundheit verschlechterte sich durch das Gebären; zwei ungewünschte Kinder gebar sie vor Vollendung ihres 19. Jahres. Es gehört wenig Phantasie dazu, um sich das ruhelose, krampfhafte Sehnen dieser armen Frau nach dem Frieden und der Liebe, die ihr ihre Religion bot, vorzustellen. Sie suchte in gebetreicher Meditation, die sie „ganz pünktlich" zweimal täglich ausübte, Frieden; fand aber nur eine augenblickliche Resignation. Die Jugend ließ sich nicht verleugnen.

Wir müssen sie schon als eine sehr gute junge Frau betrachten; sie kräuselte sich das Haar nicht „oder nur sehr wenig", puderte sich ihr Gesicht nicht und sah „sehr wenig in den Spiegel" (VII). Trotzdem befand sie sich in einem immerwiederkehrenden Kampf gegen gewöhnliche Kundgebungen des Stolzes und der Eitelkeit.

Als der Franziskanermönch sie besuchte, war sie also eine zwiespältige und tief unglückliche Seele. Es wird uns erzählt, daß er tiefen Eindruck auf sie machte. Er tat mehr als das: sein Rat, Gott innerlich zu suchen, führte zur Entzündung einer plötzlichen Liebesflamme, die in einem Trance erlebt wurde. Der Gegenstand dieser Liebe war, soweit sie sich selbst verstand, Gott oder Jesus — zwischen ihnen wird nicht scharf unterschieden. Die Rolle, die der Mönch spielte, ist jedoch zu wichtig, um außer acht gelassen zu werden. Wir sind, wie es scheint, zu der Annahme berechtigt, daß er die göttliche Liebe entzündete und das Instrument der Hervorbringung der ersten Liebesekstase war. In ihren eigenen Augen und denen ihrer Umgebung ist Mme. Guyon verwandelt. Es war nicht eine Bekehrung im Sinne einer plötzlichen Befreiung vom Joch unfeiner schlechter Gewohnheiten; es war eher die Art Veränderung, die eingetreten wäre, wenn sie sich plötzlich in ihren Mann verliebt hätte. Sie vergleicht das ihr Widerfahrene mit einem Balsam, der augenblicklich alle ihre Wunden heilte. Dasselbe wäre geschehen, wenn sie ihr Herz an ihren Mann verloren hätte; sie hätte sich nicht länger mit mehr oder weniger unnützen Kämpfen mit dem Spiegel und der Tiefe ihres décolleté geplagt; auch würden häusliche Pflichten sie nicht unglücklich gemacht haben; und noch weniger würde ihre Selbstachtung unter Vernachlässigung und Mangel an Anerkennung gelitten haben. Selbstvertrauen und Glück hätten sie zu einer tätigen, leistungsfähigen und glücklichen Frau und Mutter gemacht. Es war jedoch nicht der Mann, sondern Christus, der sogar ihr Fleisch vor Liebe prickeln machte. Mit einem Zauberschlag wurde das verachtete Aschenbrödel zur Braut des Himmelskönigs. All ihre verhungerten Instinkte wurden befriedigt. Was lag jetzt an Kränkungen, abstoßenden häuslichen Aufgaben, körperlichen Leiden; was lag

sogar an der Zurückweisung durch den Mann und an Isolierung? All diese Dinge waren ein Nichts vor der einen großen, überwältigenden Tatsache geworden: sie liebte und wurde geliebt von Gott selbst. Eine Woge neuen Lebens verstärkte alle Triebe und Vorsätze, die sie als von Gott gebilligt ansah; denn die Liebe zu Gott bringt, wenn man sie wirklich fühlt, den Triumph seines Willens mit sich. Es gibt keine aktive Unterdrückung der Gegentendenzen mehr; alle Energie wird im Augenblick in die Richtung auf Gott geleitet.

Wir sagen also kurz, daß Mme. Guyon, weil eine wahre Liebe in ihr erwacht war, aus einem Zustand der Selbstspaltung, Niedergeschlagenheit und Zwecklosigkeit in einen Zustand moralischer Einheit, Heiterkeit und Aktivität gelangt war. Keiner, der überhaupt mit den Wundern weltlicher Liebe oder mit der erstaunlichen Rolle vertraut ist, die oft ein sympathischer männlicher Arzt, der unter vernachlässigten psychopathischen oder andern Frauen praktiziert, spielt, wird sich über dieses Beispiel der Liebeswirkung wundern.

Der einzige Teil dieses Erlebnisses, der uns überraschen muß, ist das Entstehen ekstatischer Liebestrancezustände. Das einzige, was wir dazu jetzt zu sagen brauchen, ist, daß ihr Temperament und die Umstände, in denen sie sich befand, ihrem Entstehen äußerst günstig waren. Sie wußte aus ihrer Lektüre und aus mündlichen Berichten, daß so etwas möglich war; sie wünschte das Ereignis und suchte seine Herbeiführung, indem sie sich gewissen praktischen Vorschriften anpaßte. Außerdem führte sie kein normales Geschlechtsleben, sie war gegen ihren Mann frigide. Seit ihrer Heirat waren zwei Jahre vergangen, zwei Jahre des Verlangens nach göttlicher Liebe.

Eine beträchtliche Zeit zu Anfang dieser zweiten Periode ging Mme. Guyon auf Wolken der Herrlichkeit und verbrachte einen großen Teil ihrer Zeit in einem eigentümlich geistesabwesenden Zustand. Die Prüfungen ihres Ehelebens schienen unbedeutend; sie fand sogar Vergnügen an niedrigen Arbeiten und an den sich vermehrenden Quellen physischen Leidens; Prüfungen, meinte sie, würden ihre Seele läutern wie Feuer Gold läutert, und ihre Standhaftigkeit würde zeigen, wie groß ihre Hingebung an den himmlischen Bräutigam war.

Aber dies übermäßige Glück hörte allmählich auf; die Häufigkeit und Intensität der Ekstasen nahmen ab und verschwanden dann fast gänzlich, während der natürliche Mensch so laut wurde wie nur je. Eine lange Periode der Dürre, der gänzlichen Entbehrung göttlicher Freude, setzte ein.

Wie ist dies Zurückziehen Gottes zu erklären? Mehrere Ursachen bieten sich dem Verstand an; wir kennen jedoch nur das Vorhandensein einer einzigen, und die scheint an sich als Erklärung für den Übergang von der zweiten in die dritte Periode genügend. Fleischliches Verlangen könnte sie von Gott fortgezogen haben; der Teufel, mit dem sie nur eine entfernte Bekanntschaft hatte, hätte von ihr Besitz ergriffen haben können. Aber nichts in der Überlieferung würde diese Hypothese rechtfertigen. Es hatte während dieser Jahre der Depression keine moralische Verschlechterung stattgefunden. Im Gegenteil, sie schien in der Verwirklichung des „Todes der Sinne" Fortschritte gemacht zu haben, ein Ausdruck, der einen Zustand bezeichnet, in dem sie „ohne Begier und ohne Widerwillen" sind (XII). Kein Leiden, das dieses Ziel zu fördern versprach, schien ihr zum Erdulden zu groß. Sie war schon in Ungnade, als sie schließlich über sich den Sieg davontrug und „von jetzt an immer" ihren Hals gänzlich mit einem Taschentuch bedeckte, wenn sie in Gesellschaft ging, obgleich sie „die einzige so Hergerichtete" war (XIV). Décolletage war eins der Schlachtfelder des natürlichen gegen den geistlichen Menschen gewesen.

Dies verspätete Opfer war aber zu dieser Zeit kaum noch nötig; denn kurz darauf zerstörten die Pocken die Schönheit, die das zäheste aller Verlangen, die Sucht nach Bewunderung, lebendig erhielt. Wenn sie wieder mit erneuter Schärfe den Sporn des Stolzes und das Elend ihres liebelosen ehelichen Lebens fühlte, war sie sich nicht bewußt, der Versuchung nachgegeben zu haben.

Dürfen wir vermuten, daß die Liebestrancezustände verschwanden, weil sie wieder in einen normaleren physiologischen Zustand kam? Das würde die Annahme einschließen, daß die Gesundheit dem ungewöhnlichen Phänomen, das die Mystiker als Vereinigung mit einem Gott der Liebe ansehen, zuwiderläuft. Diese Annahme ist ebenfalls nicht durch Tatsachen gestützt. Was wir über ihre Gesundheit zwischen 1666 und 1673 wissen, deutet keine Besserung an. Ihr Betragen während dieser Periode überschwänglichen Glücks war so sonderbar, und für die, die mit ihr lebten, so ungemütlich, daß die kleinlichen häuslichen Verfolgungen immer schlimmer wurden. Da ihr an nichts als dem einsamen Genuß Gottes lag, brachte sie es fertig, während eines großen Teils ihrer Zeit in einem Zustand anscheinender Geistesschwäche zu verbleiben; die Arbeit, bei der sie war, pflegte ihr aus den Händen zu fallen; in Gesellschaft pflegte sie dazusitzen, ohne zu sehen was vorging. Außerdem war sie oft krank; ihr Leben schien an einem Faden zu hängen. Der Tod ihres Mannes im Jahre 1676 brachte ihr Gesundheit oder Glück nicht wieder; noch vier Jahre lang lebte sie ohne Gott weiter.

Wenn es nicht die Wiederkehr physiologischer Gesundheit war, was sie den bezaubernden Verkehr mit Gott verlieren ließ, so könnte man vermuten, daß der Verlust das Resultat einer sich immer verschlechternden Gesundheit war. Diese Vermutung wird wiederum durch die uns bekannten Tatsachen nicht ganz begründet. Ihr schlimmerer hysterischer Anfall fiel mit der Exaltation zu Anfang der vierten Periode zusammen. Außerdem scheint diese Annahme überflüssig bei dem Vorhandensein eines Ereignisses, von dem wir wissen, daß es stattgefunden hat, und das an sich zu genügen scheint, um ein Zurückfallen in den quälenden Zustand, der vor der Ankunft des Franziskanermönchs lag, zu erklären. Dies verhängnisvolle Ereignis ist das Verschwinden dieses selben Mönches aus ihrem Leben. Er war ihr Beichtvater geworden. Wir wissen nicht, wie lange diese glückliche Beziehung dauerte, noch warum sie aufhörte. Mme. Guyon ist viel zu verschwiegen in ihrem Bericht über ihre Beziehung mit ihm. Wir wissen nur, daß im Jahre 1762, oder kurz vorher, ein gewisser M. Bertot ihr Lenker geworden war. Wir wissen weiterhin, daß sie niemals Freunde wurden. Sie konnte sich ihm nie „öffnen". Der Mangel an Verständnis zwischen ihnen ging so weit, daß sie, nach ihrem eigenen Zeugnis, nie von den Gnaden mit ihm sprach, die sie von oben empfangen hatte. Er legte ihr Weisungen auf, die sie nicht befolgen konnte oder wollte. Sie versuchte ihm zu gehorchen, aber „fand es ganz unmöglich". Man darf vermuten, daß er ihre mystischen Theorien und Übungen nicht mit günstigen Augen betrachtete. Wie dem auch sein mag, sie paßten nicht zusammen. In einem gewissen kritischen Moment entließ er sie sogar, wahrscheinlich weil sie sich weigerte, seinen Vorschriften zu folgen. Später nahm er sie wieder, aber ohne bessere Resultate. Er war „von geringem Nutzen" für sie, obgleich sie sich verzweifelt nach jemand sehnte, auf den sie sich stützen könnte.

Unsere Vermutung ist also, daß der Franziskanermönch, dem sie „nächst Gott", wie sie sagt, ihre Liebesekstasen verdankte, diese mit sich nahm, und außerdem einen moralischen Halt, den sie und seine eigene Gegenwart ihr gaben.

Diese Meinung wird fast unabweislich durch das bestätigt, was geschah, als Vater la Combe auf der Bildfläche erschien. Da begann eine neue Periode der Exaltation (vierte Periode). Wir wissen, daß sie sich vor vielen Jahren getroffen und Sympathie füreinander empfunden hatten. Sein Eintritt in ihr Leben im Jahre 1680 veranlaßte fast augenblicklich überwältigende Liebesekstasen. Sie verlor ihr Herz und ihren Kopf so vollständig, daß sie kaum den Vater von Gott unterscheiden konnte. Dank seiner Ermutigung und Hilfe konnte sich diese eifrige Seele in der Blüte des Lebens (32 Jahre alt), deren Lebensenergien solange zurückgehalten worden waren, jetzt kopfüber in das heilige Leben, wie sie es verstand, stürzen.

Ihre Abhängigkeit von dem Vater äußert sich in deutlicher, manche würden sagen: anstößiger Weise darin, daß sie ihn verfolgte. Einmal erschien sie plötzlich in Verceil, wo er war. Sie erzählt naiv, daß der Vater über ihre Ankunft „sonderbar ärgerlich" war. Tatsächlich liefen schon schlimme Gerüchte um, und er fürchtete für ihren und seinen Ruf. Trotzdem blieb sie lange. Als sie sich schließlich nach Paris aufmachte, war sie nicht allein, der Vater begleitete sie den ganzen Weg, auf Befehl, wie sie sagt, eines seiner Obern!

Der erste Teil der vierten Periode war durch auffallende Kundgebungen verschiedenartiger Dissoziationen, durch Automatismen und große Beeinflußbarkeit und auch durch Liebesekstasen gekennzeichnet. Während dieser Jahre fanden die heftigsten Störungen hysterischen Wesens oder Anscheins, über die sie überhaupt etwas aufgezeichnet hat, statt.

Das Fehlen wahrer Periodizität. — Die in den vorangehenden Seiten enthaltene Information macht es ganz unmöglich, die vier Perioden, in die sich Mme. Guyons Leben teilt, als Ausdruck irgendeines natürlichen Rhythmus zu betrachten. Die erste war die Folge einer Verbindung komplexer physiologischer und psychischer Ursachen; einerseits ihr Temperament, ihre Erziehung und vielleicht hauptsächlich das ihr in früher Kindheit eingepflanzte mystische Ideal; und andererseits ihre anormale moralische und physiologische Ehebeziehung. Die dritte Periode war im wesentlichen ein Zurückfallen in eine Lage, die für die erste Periode charakteristisch war; sie rührte von dem Verschwinden dessen her, was sie eine Zeitlang (zweite Periode) aus dem Elend moralischer Verwerfung und Isolierung in die Fülle einer herrlichen Liebe gehoben hatte.

Der Beginn der zwei Perioden der Exaltation (zweite und vierte Periode) wurde nach unserer Erklärung durch Umstände, die gänzlich außerhalb ihrer selbst lagen, herbeigeführt, nämlich daß im einen Fall der Franziskanermönch, im anderen Vater la Combe in ihr Leben trat. Man möchte mit Recht gern wissen, ob sie, wenn diese beiden Männer nicht dagewesen wären, ihr ganzes Leben in der Dunkelheit der ersten und dritten Periode zugebracht hätte. Diese Frage gibt uns Gelegenheit ausdrücklich zu erklären, was sich immer stillschweigend verstand, daß Mme. Guyons Exaltationen, so gut wie ihre Depressionen, in erster Linie aus ihrem Wesen und erst in zweiter Linie aus äußeren Einflüssen folgten. Diese zwei Männer waren wenig mehr als ein Reiz, der vorbereitete Antworten herbeiführt, oder ein Funke, der brennbares Material entflammt. Man kann nicht sagen, daß bei ihrem Fehlen niemand anders ihren Platz hätte einnehmen können, auch nicht, daß es eine von der Mithilfe besonderer menschlicher Individuen unabhängige Lösung nicht gegeben hätte. Jedoch bleibt bestehen, daß der bemerkenswerteste Aspekt des „Verhaltens Gottes"

in bezug auf Mme. Guyon die Rolle ist, die diese zwei Personen männlichen Geschlechts spielen.

c) Erreichte Mme. Guyon ihr ethisches Ziel?

Zwei wesentliche Verlangen wurden ihr zweifellos in den Perioden der Exaltation befriedigt: ihr Bedürfnis nach Zärtlichkeit und nach Anerkennung. Aber wie steht es mit ihrem Kampf um die Unterdrückung des natürlichen Menschen, der Absorption ihres Willens in den allgemeinen, göttlichen Willen? Wie sie es verstand, fand jede Szene des göttlich geleiteten Dramas, dessen Mittelpunkt sie war, ihren Sinn im Fortschreiten auf jenes Ziel[1]. Wenn man ein Urteil über den sozialen Wert der großen christlichen Mystiker fällen wollte, würde es sich in erster Linie auf ihre Auffassung des göttlichen Willens, auf den Beitrag, den sie zu den Methoden seiner Verwirklichung lieferten, und auf den Umfang, in dem sie selbst ihn verwirklichten, zu gründen haben.

Hügel zeichnet ein sorgfältiges Charakterbild der noch nicht wiedergeborenen Catharina von Genua — ein Bild, das geringer oder gar keiner Abänderung bedürfte, um auch Mme. Guyons und Santa Theresa's zu sein:

„Ein großes Insichselbstversunkensein von ganz selbstischer Art; ein Ordnen aller Dinge um solch ein sich selbst anbetendes Ego; eine stillschweigende aber entschlossene Austilgung alles dessen aus ihrem Leben und Gedächtnis, was nicht unmittelbar in den Organismus und die Tätigkeit dieses riesig selbstsüchtigen, unendlich verwundbaren und verwundeten, sich endlos selbst kurierenden „Ich" und „Mich" hineingezogen und gewoben werden wollte oder konnte; all dies war sicherlich — wenigstens eine starke Tendenz dazu — in den unerzogenen Teilen und Perioden ihres Charakters und Lebens zu finden[2]."

Wir sind nicht genügend gut unterrichtet, um sagen zu können, wieweit die Heilige sich im Laufe ihrer Vertrautheit mit Gott änderte. Im Falle der Mme. Guyon können wir sowohl über den Grad der Vollendung der Vereinigung ihres Willens mit dem göttlichen Willen, wie sie sie verstand, als auch über den Zusammenhang der Exaltationsperioden mit ihrem moralischen Fortschritt sprechen. Verschwanden die niedrigeren, egoistischen, selbstbezogenen Triebe etwa während und infolge der Ekstasen; und war es ein endgültiges Verschwinden?

Zu Anfang der zwei Perioden der Exaltation, und solange sie auf ihrer Höhe waren, war sie ebenso gegen die Bewunderung wie das Mißwollen und die Kritik der Menschen gleichgültig. Aber diese erhabene Absonderung als Begleiterscheinung einer merkwürdigen Liebesbeziehung zu Gott kann man kaum als Zeichen einer Charakteränderung, als wahrhaftes Wachsen an Altruismus und Selbstbeherrschung ansehen. Wie könnte sich jemand, der der Liebling des höchst Erhabenen geworden war, durch die Verweigerung menschlicher Bewunderung gestört fühlen? Wie leicht für die Braut des Allmächtigen, Zurücksetzungen und Hohn zu ertragen; wie unmöglich für sie, auf eine Schwiegermutter eifersüchtig zu sein!

In anderer Hinsicht weckt ihr Betragen während der ersten Exaltationsperiode schwere Zweifel. Als ihr Mann die Länge ihrer Gebete dadurch zu

[1] Es ist interessant zu beobachten, wie verhältnismäßig unbedeutend der Einfluß der Idee himmlischer Erlösung in Mme. Guyons Leben war. Sie glaubte natürlich an Himmel und Hölle, aber ein aufgeschobener Himmel war nichts für sie; sie wollte eine Erlösung hier und jetzt in Form einer Erfüllung der vorherrschenden Bedürfnisse ihrer Natur.

[2] Friedrich von Hügel, The Mystical Element of Religion, Vol. 2, p. 37.

beschränken suchte, daß er ihr nicht erlaubte um 4, sondern erst um 7 Uhr morgens aufzustehen, um ihren religiösen Pflichten nachzukommen, machte sie heimlich seinen Vorsatz zunichte, indem sie ihre Andacht auf den Knien im Bett verrichtete. Und wenn er ihr verbot, so oft zur Messe zu gehen, wie sie wünschte, ersann sie Mittel, sie ohne sein Wissen zu hören. Der Herr machte sich zum Mitschuldigen dieser Täuschungen; er wirkte um ihretwillen Wunder; er hielt den Regen zurück und ließ ihren Mann morgens schlafen, damit sie nicht entdeckt würde. Sie korrespondierte heimlich mit Mutter Granger. So lebte sie die vielen Jahre eines unaussprechlich süßen Verkehrs mit Gott ihr irdisches Leben in einer Atmosphäre der Verheimlichung und des Betrugs. Nichts schien ihren Gedanken ferner gelegen zu haben, als normale, ehrliche Beziehungen zu ihrer Familie und zur Welt zu suchen, indem sie ihre übermäßigen Andachtsübungen opferte. Der göttliche Wille forderte nie den Verzicht auf ekstatischen Liebesgenuß, damit sie sich den Wünschen ihrer Familie fügen, ihre Aufmerksamkeit ihren Kindern zuwenden und mit ganzem Herzen ihre Pflichten als Mutter und Frau tun könne.

Die göttlichen Flitterwochen gingen vorüber, Unruhe und Unzufriedenheit kamen zurück. Außerhalb der göttlichen Umarmung verbrachte sie ihre Zeit, indem sie ihren Verlust bejammerte, unfähig, ohne diesen unvergleichlichen Genuß zu bestehen (XIII). Die Tugend, die vorher so leicht zu üben war, verlangte jetzt die schmerzlichste Anstrengung. Während der Periode vollständiger „Dürre", als die Ekstasen aufgehört hatten, fuhr sie fort sich nach Gott zu sehnen, ohne seine Liebe zu fühlen. Ihr früher von Gott allein in Anspruch genommenes Herz war jetzt hauptsächlich von weltlichen Angelegenheiten erfüllt (XXI). Ihre Lust zu 1000 Dingen erwachte wieder zum Leben. Während der Messe war sie unaufmerksam. Um sich selbst zu strafen, pflegte sie zu einer zweiten und dann zu einer dritten Messe zu gehen. „Aber", schreibt sie, „es wurde immer schlimmer. Meine Augen, die sich früher von selbst, ohne mein Zutun schlossen, blieben jetzt einfach offen, und ich konnte sie weder geschlossen halten, noch mich auch nur einen einzigen Augenblick in mich selbst zurückziehen" (XXI).

Die Behauptung, daß ihre Neigung zu allem Bösen unwiderstehlich war (XXIII), muß man jedoch im Licht etwa folgender Äußerung auslegen: „Ich hatte eine Neigung zu allen Sünden, ohne sie indessen zu begehen; und diese Neigungen schienen mir im Geist Wirklichkeiten zu sein, weil ich mein Herz von weltlichen Angelegenheiten erfüllt wußte" (XXIII). Soweit es Rückfälle während dieser langen Periode der Depression gibt, beziehen sie sich nur auf eine Rückkehr der Triebe des natürlichen Menschen und nicht auf ein ihnen Nachgeben. Die weltlichen Wünsche, die sich eine Zeitlang nicht gezeigt hatten, weil die tiefsten Instinkte ihrer Natur vollständig durch Gottes Anerkennung und Liebe für sie befriedigt waren, bedrängen sie jetzt wieder.

Als Vater la Combe auf der Bildfläche erschien, verwandelte sich wie durch Zauber alles noch einmal. Wieder befreite die Liebe sie von Trieben, gegen die sie gekämpft hatte. Ihr Mann war jetzt tot, und die jungen Kinder, die Gott ihren Sorgen noch hinzugefügt hatte, wuchsen heran. Sie fand es möglich, ihren langgehegten Wunsch zu erfüllen; indem sie ihren einzigen überlebenden Sohn zurückließ und ihre fünfjährige Tochter mitnahm, trat sie in ein religiöses Haus ein. Nicht ohne Schmerz schied sie von ihrem Sohn, aber (ihre eigenen Worte verdienen zitiert zu werden) „das Vertrauen, das ich zur Heiligen Jungfrau hegte, der ich ihn geweiht hatte, und die ich als seine Mutter betrachtete,

beruhigte all mein Mißvergnügen". Über den Tod ihres jüngsten Kindes an den Pocken schreibt sie: „Der Geist des Opfers beseelte mich so stark, daß ich, obgleich ich ihn zärtlich liebte, bei der Nachricht von seinem Tode nicht eine Träne vergoß." Und über den Verlust ihrer Tochter und ihres Vaters sagt sie: „Ich betrauerte die Tochter nicht mehr als den Vater." Die Leiden einer ins Kloster gesteckten Tochter führten das einzige Zeichen wirklicher mütterlicher Liebe und Reue über eine nicht erfüllte Pflicht herbei, das wir in ihrem Leben bemerkt haben.

Wenn wir Mme. Guyons Zustand, wie er zu Beginn der ersten Exaltationsperiode oder einige Jahre später, als die „Dürre" einsetzte, sich zeigt, mit ihrer Lage ungefähr 10 Jahre später bei Eintritt ins Klosterleben, oder 20 Jahre später inmitten ihrer großen Missionstätigkeit vergleichen, finden wir keinen klaren Beweis bedeutender moralischer Besserung. An dem früheren der beiden letzten Daten weigerte sie sich, trotz ihrer Lehre von der Ertötung, ihre „Kreuze" zu tragen, die im Laufe einer widerwilligen Erledigung ehelicher Pflichten zu ihr gekommen waren. Verführt von der Aussicht auf Freiheit für ihre Andachten, verläßt sie ihre kleinen Kinder. Und trotz ihrer endlosen Diskurse über den Tod des natürlichen Menschen, ist sie nicht imstande, nicht einmal auf die Gefahr hin, seinen Ruf zu verderben, der Anziehung des Vaters la Combe zu widerstehen.

In bezug auf ihren späteren Zustand könnte man, um eine Anklage auf ungebändigten Eigenwillen und Stolz zu stützen, auf ihre hartnäckige Weigerung, sich der Autorität der Kirche in der Kontroverse über den Quietismus unterzuordnen, hinweisen; auf ihren Glauben, daß sie wunderbare Gaben habe, daß sie z. B. ohne äußere Anzeichen erkennen könne, was in den Herzen und Geistern der Menschen vorging; und auf den überschwänglichen Traum eines großen religiösen Quietistenordens, dessen General Fénélon und dessen inspirierende und leitende Kraft durch die Gnade Gottes sie sein sollte [1]. Man könnte auch die Aufmerksamkeit auf viele der kleinlichen Vorkommnisse lenken, die sie in ihrer Autobiographie zu erzählen ratsam fand — einem Werk, das sie schrieb, als sie sich vom natürlichen Menschen befreit dachte. In der Erzählung ihrer Kindheit finden wir folgende Stelle: „Zufällig kam die Königin von England zu uns, während ich zu Haus war. Mein Vater erzählte dem Beichtvater der Königin, daß sie, wenn sie einen Spaß haben wollte, mit mir sprechen und mir Fragen stellen sollte. Er stellte mir mehrere Fragen, und einige sehr schwere. Ich beantwortete sie mit so viel à propos, daß er mich zur Königin nahm" (III). Die arme Mme. Guyon hatte ebensowenig ihr kleines stolzes Ich vertilgen, wie sich von ihrem Schatten trennen können! In diesem Beispiel wie in einer Unzahl von anderen entfaltete sie ihre Klugheit für die Bewunderung der ganzen Welt, nicht nur als Kind, sondern auch als sie im Alter ihre Biographie niederschrieb.

Man muß aber eine bedeutende Errungenschaft in einem Bericht über ihre moralische Entwicklung verzeichnen. Vor ihrer Heirat fühlte sie sich nicht nur von bösen Trieben angereizt, sondern sie identifizierte sich mit ihnen. Vom Beginn der ersten Exaltationsperiode an verleugnete sie den natürlichen Menschen standhaft, wann immer sie ihn erkannte, und identifizierte sich ausschließlich mit den auf Gott gerichteten Tendenzen; die anderen gehörten nicht länger zu ihr. Diese Errungenschaft machte sie schon in ihrer ersten ekstatischen

---

[1] Siehe ihre Briefe an Fénélon in Fénélon and Mme. Guyon von Maurice Masson.

Vereinigung, als sie erst 19 Jahre alt war. Es war ihre wirkliche Bekehrung, ihre Wendung zu Gott.

5. Santa Theresa (1515—1582).

a) Biographisches[1].

Eine Ähnlichkeit des Temperaments und der Erziehung machen aus Seuse, St. Catharina von Genua, Mme. Guyon und Santa Theresa moralische Kopien. Sie suchten alle, und zwar nach derselben Methode, die Befriedigung derselben grundlegenden Begierden.

Das Urteil der Kirche über Santa Theresa ist nach ihrem Übersetzer Bouix, daß „sie selbst zur Zeit ihrer größten Verkehrtheit ein Muster an Tugend war". Sie selbst konnte sagen, „In meiner Natur lag eine glückliche Neigung zur Tugend"; „Ich habe nie die geringste Anziehung für irgend etwas, das meine Unschuld verdorben haben könnte, empfunden, weil mir alle unehrenhaften Dinge unüberwindlich schrecklich waren." Wenn sie sich trotzdem, wie auch andere Mystiker, anklagt, das schwärzeste lebende Geschöpf zu sein, das es verdiente „in der Hölle mit den Teufeln zu leben", müssen wir uns erinnern, daß wir es mit zur Übertreibung geneigten Personen zu tun haben, die in ihren Schriften wie in ihrem Leben leicht vom einen Extrem ins andere fallen; und daß sie, besonders Santa Theresa, ihre Biographien schrieben, um die Güte und Macht des Herrn zu preisen. Es wird keine Unbarmherzigkeit unsererseits verraten, wenn wir hinzufügen, daß dies der Weg ist, ihre eigene stellvertretend darzutun.

Von ihrer wiederholten Behauptung, daß sie „wohin sie kam" geliebt wurde, braucht man indessen nichts abzuziehen. Als Kind war sie zu Haus glücklich, und in den Konventen und Klöstern, wo sie von 18 Jahren ab ihr Leben verbrachte, wurde sie geliebt und bewundert. Ihr Leben lief, trotz des Eindrucks, den die Autobiographie zurücklassen könnte, im ganzen einen ziemlich ebenen Gang. Seine Höhen und Tiefen waren nicht so ausgesprochen wie im Falle der Mme. Guyon.

Sie gehörte zu einer religiösen Familie. Noch als bloßes Kind baute sie eine Einsiedelei im Garten und hing mit ihren zahlreichen Brüdern Träumen frommen Heldentums nach. Als sie 12 Jahre war, starb ihre Mutter. Als sie erwachsen war, verlief ihr Leben eine Zeitlang in der gewöhnlichen Richtung. Sie fand Vergnügen an Kleidern und Schmuck, genoß die Gesellschaft von Vettern und betrug sich genugsam wie gewöhnliche junge Leute, um, wie sie meint, den Vorwurf der Leichtfertigkeit zu verdienen. Um ihren Gedanken eine andere Richtung zu geben, tat ihr Vater sie mit 16 Jahren in ein Kloster,

[1] Wir haben die französische Übersetzung der Autobiographie der Heiligen von Marcel Bouix, Paris, 1857, benutzt. Die lateinischen Zahlen in Klammern nach den Zitaten beziehen sich auf die Kapitel dieses Buches.

Nicht die ganze Autobiographie oder Leben wurde zur selben Zeit geschrieben. Die ersten zweiundzwanzig Kapitel datieren von 1562. Sie war damals siebenundzvierig Jahre alt. Die letzten achtzehn Kapitel wurden zwischen 1563 und 1566 hinzugefügt.

Das Buch der Gründungen setzt das Leben fort und erzählt insbesondere ihre Tätigkeit als Gründerin von Klöstern. Es wurde 1567 geschrieben.

Inneres Schloß oder Schloß der Seele datiert von 1572.

Außerdem gibt es drei Bände Briefe, auch von Marcel Bouix übersetzt.

Eine ausgezeichnete kritische Studie über Santa Theresas Leben ist zu finden in den Etudes d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme von Henri Delacroix, Paris 1908.

wo sie das Leben bald erfreulich fand. $1^1/_2$ Jahre später brachte eine schwere Krankheit sie nach Haus zurück und führte zur ersten religiösen Krisis ihrer Adoleszenz. Sie stand nicht auf einer sehr großen geistlichen Höhe. Sie erzählt uns, daß knechtische Furcht sie, mehr als Liebe, zum religiösen Leben zwang. 3 Monate lang befand sie sich in einem schweren Kampf, und dann trat sie gegen den ausdrücklichen Willen ihres Vaters in das Kloster der Inkarnation in Avila ein. Sie war 18 Jahre alt. In diesem Kloster blieb sie 25 Jahre als Schwester und leitete es dann als Priorin.

Sie lebte jetzt in Frieden mit Jesus als Bräutigam, und war glücklich, in Sicherheit zu sein. „Das erste Jahr wurde in Reinheit, beinahe ohne dem Herrn irgendeinen Verdruß zu bereiten, verbracht (IV). Aber Krankheit zwang sie bald zu reisen, um Heilung zu suchen. Während dieser Zeit (1535), nach einer 9 Monate lang ertragenen Anstrengung, entdeckte sie die Verzückungen und Tröstungen des Gebets [1]. Diese Entdeckung verdankte sie dem Dritten Abécédaire von François de Osuna, das ihr ein Onkel geliehen hatte. Eine Zeitlang wurde ihre Krankheit schlimmer, und man verzweifelte an ihrem Leben. 1537 erlitt sie einen schweren Anfall einer Krankheit, die ganz wie Hysterie aussieht (VI) [2]. Im selben Jahr kehrte sie schwach und teilweise gelähmt ins Kloster zurück; aber dank dem Hl. Joseph erlangte sie bald den vollen Gebrauch ihrer Glieder wieder.

Die Regel des Klosters, in dem sie Schutz gegen eine drohende Verdammnis gefunden hatte, war nicht streng. Die Schwestern genossen eine beträchtliche Freiheit im Verkehr mit der Außenwelt, so daß Gott vernachlässigt und Theresas Liebe zu weltlichem Verkehr und weltlicher Freundschaft weitgehend befriedigt wurde. Im 7. und 8. Kapitel des Lebens wird ein Bild ihres moralischen Zustandes gezeichnet, das ihrer Meinung nach „die Seelen aller ihrer Leser verdörren wird": „Beinahe 20 Jahre lang durchkreuzte ich eine See von Winden und Stürmen. Ich fiel, ich stieg und fiel wieder ... Ich freute mich nicht an Gott, und ich hatte kein Vergnügen an der Welt." „Ich wollte, scheint es, die folgenden zwei Gegensätze verbinden: das geistliche Leben mit seinen Entzückungen und das Sinnenleben mit seinen Freuden." Da sie sich eine Zeitlang schämte, sich Gott zu nähern, gibt sie das wahre Gebet ganz auf und beschränkt sich auf die von der Regel vorgeschriebenen Wortgebete. Sie fügt hinzu: „Ich muß allerdings zugeben, daß es während dieser Jahre Monate und sogar ein ganzes Jahr edler Treue (fidèlité généreuse) gab [3]."

Als Ganzes genommen zeigt Theresas Bericht, daß sie während dieser 20 Jahre von Höhen und Tiefen ganz so lebte, wie man, sogar ihre Beichtväter, es von ihr erwartete, und daß sie keine sehr großen inneren Skrupel erduldete. In ihrem Fall gab es keine Ursachen zerstörenden Elends, wie sie im Leben der unglücklich verheirateten Mme. Guyon vorhanden waren. Ihre ganze Jugendzeit hindurch und mindestens bis zu ihrem 43. Jahre verharrte sie in diesem Zustand und tat niemals völlig das, was Gott ihrem Gefühl nach von ihr forderte. Wessen sie sich anklagte, war hauptsächlich die Freude, die sie an der Bewunderung ihrer Mitmenschen hatte. Insbesondere gab es einen Besucher, der ihr vor allen teuer war. Wer er oder sie war, sagt sie nicht. Die

[1] Sie definiert „Gebet" als „einen vertrauten, freundlichen Verkehr mit Gott, in dem die Seele ihre Liebe Ihm, der sie liebt, frei ausdrückt" (VIII). Ein Trance gehört nicht dazu. In das Gebet begreift sie nur die ersten Grade des mystischen Aufstiegs der Seele zu Gott ein.

[2] Für eine Studie ihrer Krankheiten siehe das Kapitel über „Hysterie und Neurasthenie."

[3] Wahrscheinlich bezieht sie sich auf das erste Jahr ihres Klosterlebens.

schlimmste der von ihr berichteten Missetaten ist vielleicht, daß sie ihren Vater glauben ließ, sie habe das Beten aus Krankheitsgründen aufgegeben. Aber diese Täuschung scheint sie nicht beunruhigt zu haben.

Im Jahre 1555 erschütterten sie zwei Ereignisse aufs tiefste und führten sie einen Schritt näher ans Ziel. Das erste war der Anblick einer Statue des mit Wunden bedeckten Heilands. „Die Wunden des göttlichen Herrn schienen so frisch, es war eine so packende und lebhafte Darstellung Seines Leidens für uns, daß ich, als ich Ihn in diesem Zustand sah, ganz zusammenbrach" (IX.) Sie fiel auf die Knie, vergoß Ströme von Tränen und bat Ihn um Kraft, Ihn nie wieder zu beleidigen. Dank St. Madeleines Hilfe hörte sie von diesem Tag an nicht auf, „schnelle Fortschritte im inneren Leben" zu machen (IX).

Das zweite denkwürdige Ereignis war die Lektüre der Konfessionen des Hl. Augustin. Sie erzeugte in ihr einen dem eben beschriebenen ähnlichen Sturm. Sie „wurde überwältigt durch die Qual des bittersten Kummers". Von diesem Augenblick an suchte sie Gott eifriger und wurde sich des Wunsches bewußt, länger bei Ihm im Gebet zu bleiben und sich von den Ursachen ihrer Zerstreuungen zurückzuhalten.

Trotz ihrer Intensität teilen diese Erlebnisse ihres 40. Jahres ihr Leben nicht in zwei weitgetrennte Abschnitte; sie sind nicht mehr als Schritte auf das Ziel hin, das sie sich vor langer Zeit, als sie sich von der Welt zurückzuziehen beschloß, selbst gesteckt hatte. Wenn sie von der diesen Ereignissen voraufgehenden Periode als von „ihrem eigenen Leben" spricht, und von der ihnen folgenden als von „dem Leben Gottes" in ihr (XXII), so übertreibt sie stark. Beinahe im selben Atemzug gibt sie zu, daß sie noch mit der Welt durch Interessen verbunden ist, die, obgleich sie an sich nicht sehr schlecht sind, doch den gewonnenen Fortschritt wieder aufs Spiel setzen (XXIII). Ein Opfer konnte sie noch nicht bringen: „Gewisse Freundschaften aufzugeben, die an sich sehr unschuldig waren, an denen mir aber sehr viel lag" (XXIV). Man darf wohl eine Zuneigung zu einer Person des andern Geschlechts vermuten, die tiefer war, als sie zugibt, vielleicht tiefer als sie selbst wußte.

Da St. Madeleines Hilfe nicht genügte, um ihre Ketten völlig zu zerbrechen, suchte sie außerdem die Leitung eines heiligen Mannes. Er erwies sich ebenfalls als unzulänglich. Dann kam Gott selbst ihr wieder in wunderbarer Weise zu Hilfe: Er gewährte ihr eine Verzückung (ravissement, d. h. Aufstieg zum vierten Grad in ihrem Schema des Aufstiegs der Seele), die erste, die sie je erlebt hatte, und sagte zu ihr: „Ich will nicht, daß du noch länger mit Menschen verkehrst, sondern nur noch mit Engeln." Die Furcht, die sie zuerst, als das Leben zu entschwinden schien, befallen hatte, zerging vor der Versicherung der Liebe Gottes. Nach dieser neuen Gnade hielt sie sich für gänzlich verwandelt: „Von dem Tag an, wo Gott in einem Augenblick mein Herz gänzlich verwandelte, wurde mein Entschluß, um Seinetwillen alles aufzugeben, unerschütterlich" (XXIV). Diese Feststellung sollte man nicht dahin auslegen, daß Eigennutz und Stolz nie wieder wirksam wurden und sie in die Irre führten, sondern nur, daß sie die Beziehungen aufgab, die die Quelle vieler ihrer Verfehlungen gewesen waren. Um den Einfluß des behaupteten göttlichen Eingreifens richtig zu beurteilen, muß man sich erinnern, daß Theresa ihr 43. Jahr erreicht hatte. In diesem Alter bleibt, besonders im sonnigen Spanien, wo die Frauen früh blühen, wenig vom Stolz des Fleisches; der Stolz aber kann anderswo einen Zufluchtsort gefunden haben.

Bis zu ihrer folgenschweren Verzückung hatte die spanische Heilige nur die ersten drei der in der Autobiographie beschriebenen mystischen Zustände gekannt, und Visionen und Auditionen waren im Vergleich zu ihrer Häufigkeit nachher äußerst selten gewesen. Ihre vollständige Hingabe an Gottes Willen, die ihrem völligen Besessensein von Ihm in der Ekstase folgte, bezeichnete den Anfang einer Periode großer Liebestrancezustände, ermahnender und warnender Visionen und Stimmen, und einer anhaltenden äußeren Tätigkeit in der Gründung von Reformklöstern.

Die friedlichsten Jahre ihres Lebens waren die, die sie in dem neugegründeten St. Josephskloster verbrachte; nie vorher und nachher genoß sie „so viel Süßigkeit und Ruhe". Und doch war sie nicht völlig zufrieden. Jetzt wo die inneren Konflikte aufgehört hatten, wo sie eine vereinheitlichte Seele war, die Gottes Gnade und Vertrauen in Sicherheit besaß, dachte sie daran, neue Welten zu erobern: „Ich kam mir vor wie ein Mensch, der einen großen Schatz behütet und ihn mit der ganzen Welt zu teilen wünscht, aber dem die Hände gebunden sind, um ihn an allzu großherziger Verteilung zu hindern. Denn meine Seele fühlte sich so gebunden, und die großen Segnungen, die Gott mir geschenkt hatte, schienen mir schlecht angewendet, da sie in mir eingeschlossen blieben [1]."

Sie erwirkte eine Ermächtigung und begann eine unermüdliche Tätigkeit als Gründerin von Klöstern strengerer Regel als die damals in Spanien üblichen. Trotz heftiger Angriffe aus den Reihen ihres eigenen Ordens gründete sie im ganzen 32 Klöster. Bei dieser Arbeit zeigte sie seltene Fähigkeiten als Organisator, Leiter und Diplomat. Während dieser Jahre wurde sie noch mehr als bisher von Automatismen, gewöhnlich in Form von Stimmen, geleitet.

b) Die Phasen von Santa Theresas Leben.

Drei Daten würden jedermanns Aufmerksamkeit auf sich lenken, der Theresas Leben in Perioden einzuteilen wünschte: 1533 ihre Entscheidung ins Kloster zu gehen, die zwei denkwürdigen oben beschriebenen Ereignisse von 1555, und die erste Verzückung im Jahre 1558.

Die erste Periode würde danach bis zu ihrem Eintritt ins Kloster der Inkarnation in Avila, wo sie den Schleier nahm, dauern. Ihr Motiv, sich Gott zu weihen, war, wie wir wissen, hauptsächlich, ihre himmlische Erlösung sicherzustellen. Das Klosterleben, wie es an vielen Orten Spaniens existierte, war nicht ohne eigenen Reiz, selbst für solche, die nach geselligem Verkehr Verlangen trugen. Den Schleier nehmen bedeutete nicht, sich lebendig begraben zu lassen.

Die zweite Periode würde ab 1533 ungefähr 22 Jahre dauern und mit den packenden Ereignissen enden, die zu neuen Entschlüssen einer völligen Hingabe an Gott führten. Es war keine homogene Periode. Sie begann mit einem Jahr großer Treue gegen den Herrn. Dann hörte sie wieder den Ruf der Welt und gab ihm nach. Ab und zu zügelte sie sich und blieb eine Weile näher bei Gott.

Man könnte versucht sein, eine gesonderte Periode aus dem ersten Jahr ihres Klosterlebens zu machen, wo sie sich unter dem Antrieb einer neugefaßten Entscheidung ein heiliges Leben zu führen, der eindrucksvollen Zeremonien, die sie gerade durchgemacht hatte, und der neuen Umgebung, in die sie gekommen war, mit ganzem Herzen dem Dienste Gottes ergab. Aber sogar damals war

[1] Buch der Gründungen, Kap. I.

sie nicht völlig treu. Und später gab es kurze Perioden einer wahrscheinlich ebenso großen Treue, die man unmöglich datieren kann.

Die Zeit von 1555—1558 könnte man als eine dritte Periode betrachten, obgleich keine sehr ausgesprochenen Veränderungen diese Jahre von den vorhergehenden unterschieden.

Im Jahre 1558 machte sie einen definitiven Schritt vorwärts: sie brachte es endlich fertig, gänzlich mit allen weltlichen Freundschaften zu brechen. Dies Ereignis könnte dazu dienen, den Anfang einer vierten und letzten Periode zu datieren.

Die zur Periodeneinteilung von Santa Theresas Leben benutzten Ereignisse sind bloße Zufälligkeiten in einer Entwicklung, die wesentlich, aber nicht ausschließlich, durch ein logisches inneres Wachstum bestimmt ist. Die Meinung, daß sie nicht den gleichen Grad von Selbstverleugnung und Treue gegen Gott erreicht hätte, wenn sie die Statue Christi mit den Wunden nicht gesehen und St. Augustin nicht gelesen hätte, läßt sich nicht durch Beweise stützen. Das, was schon in ihr vorging, gab diesen Zufälligkeiten erst ihre Bedeutung. Da der Augenblick ihres Erscheinens von Zufallsereignissen abhing, zeigen diese Perioden, ebensowenig wie Mme. Guyons, einen natürlichen Rhythmus nicht an. Ihre Entwicklung ging eine unregelmäßige Zickzacklinie, deren genaue Wendepunkte durch zufällige, äußere Umstände bestimmt wurden.

* * *

Man mag Santa Theresas Leben einteilen wie man will, so war doch ihre Entwicklung ziemlich regelmäßig. Es gibt keinen bestimmten Augenblick, bei dem man sagen könnte, daß eine tiefe moralische Verwandlung stattgefunden hätte. Ihr Entschluß ins Kloster zu gehen, bedeutete keine moralische Wiedergeburt. In der langen zweiten Periode, die bis 1555 dauerte, gab es nur mäßige Schwankungen. Trotz gewisser Angaben über die Qualen, die sie während dieser Jahre wegen ihrer Treulosigkeit erduldet hatte — Angaben, die sie viele Jahre später machte, als sie ihre Biographie zu einem religiösen Zweck schrieb — war wenig Tragisches in ihrem Leben. Sie litt, wie wir sehen werden, unter Perioden der Dürre; aber sie scheinen während dieser Jahre nicht häufig gewesen zu sein. Sie war sowohl bei den Schwestern wie bei den vielen Besuchern allgemein beliebt; und mit viel Stärke erduldete sie das Gefühl ihrer Verkehrtheiten. Gegen Ende dieser Periode scheint sich jedoch ihre Last vergrößert zu haben. Sie war ernstlich in Not. Eine Vision Christi mit „sehr strengem Gesicht", das sie als Mißfallen an ihren „Eitelkeiten" auslegte (VII), zeigt einen schweren inneren Konflikt an. Dann kam die Statue Christi mit den Wunden und die Lektüre der Augustinischen Konfessionen, die neue Entschlüsse zur Folge hatten. Aber es folgte keine große Verwandlung. Die Ketten, die sie mit der Welt verbanden, waren noch nicht durchbrochen.

Drei Jahre später, 1558, hatte ein neues Erlebnis — eine Verzückung — die Aufgabe der weltlichen Freundschaften zur Folge. Beinahe ihr ganzes Leben lang hatte sie mit der Welt hinter ihrem Nonnenschleier her geflirtet, und soviel wie möglich Befriedigung aus ihrer Jugend, ihrem weiblichen Reiz und ihrer intellektuellen Klugheit gezogen. Warum stellte sich nun jetzt der Erfolg ein? Wir kennen den speziellen Anlaß für die Verzückung nicht; aber das wissen wir: sie war jetzt 43. Das Alter mußte die Begierden des natürlichen Menschen wesentlich abgeschwächt haben; und in dem Maß wie sie schwächer

wurden, wurden ihre anderen Tendenzen in ihrem Anspruch auf Verwirklichung eindringlicher.

Durch diese Hingabe herrschte zwischen ihr und dem Herrn ein Zustand vollkommenen Vertrauens und Verstehens. Bis dahin war ihre Treue geteilt und waren ihre Energien in inneren Kämpfen zerspalten gewesen. Jetzt gab es für sie keinen andern Weg zur Befriedigung ihrer angriffs- und siegeslustigen Seele, als jeglichen Ehrgeiz und jegliche Energie, die sie besaß, in den Dienst Gottes zu stellen. Und so endet ihr Leben, wie das von Seuse, von Katharina von Genua, Franz von Assisi und Mme. Guyon in schöpferischer Tätigkeit, die kräftig genug ist, um jedes ihr in den Weg gelegte Hindernis zu besiegen.

Wir haben schon bei Mme. Guyon gesagt, warum wir aus diesen aktiven Jahren keine besondere Periode machen. Unser Zweck ist, die Hauptphasen einer moralischen Entwicklung darzulegen. Was geschieht, wenn diese Entwicklung ihr Ende erreicht hat, kann nicht als Grund zur Feststellung einer Periode in dieser Entwicklung angesehen werden. Von einem anderen Standpunkt aus bildet jedoch St. Theresas Tätigkeit als Klosterreformer und -gründer deutlich eine wohlabgegrenzte Phase ihres Lebens.

Ihre moralische Entwicklung hat mit Mme. Guyons große Ähnlichkeit. Sie ist bei letzterer weniger glatt, und die Zwischenfälle, die ihre Fortschritte bezeichnen, sind dramatischer. Im ganzen war die moralische Entwicklung der spanischen Heiligen so ebenmäßig abgestuft wie die der meisten Leute, und sie verlief so, wie man es bei einem Menschen ihrer frühen Erziehung und ihrer Neigungen erwarten mußte, der die besondere religiöse Luft, die sie umgab, einatmete.

* * *

Santa Theresa hat unter dem Sammelnamen der „Dürre" eine vielgestaltige Menge genau erzählter Zustände verminderter Lebenskraft beschrieben. Diese kleineren Schwankungen sind von sehr verschiedenartiger Dauer und Fülle. Sie dauern 1, 2, 3 Wochen, „vielleicht länger". Aus den vorhandenen Daten eine chronologische Tabelle herzustellen, würde nicht möglich sein; aber sie scheinen, genau wie die längeren Phasen, keinem bestimmten Rhythmus gefolgt zu sein.

Ihre Beschreibungen lassen folgende Züge erkennen: Zweifel, Skrupel, Leichtfertigkeit, Unruhe, geistige Zerstreutheit, Schlaffheit, Reizbarkeit, Niedergeschlagenheit, Leistungsunfähigkeit; und auf dem Gebiet des Fühlens und Empfindens: Mißvergnügen, Langeweile, Furcht und Angst. Die Zweifel an der eigenen Erlösung, an der Liebe zu Gott, an dem göttlichen Ursprung der Verzückungen sind schrecklich qualvoll; während bloße Gleichgültigkeit oder die frivole Tätigkeit eines Geistes, der nicht imstande ist sich zu konzentrieren, keinen wirklichen Schmerz bringen. Wir fügen in einer Fußnote drei Beispiele von Dürre an, um die Verschiedenheiten, die durch verschiedene Kombinationen dieser Züge herbeigeführt werden, zu illustrieren [1].

Im Kapitel XXXVII des Lebens bezieht sie sich auf eine Woche, die sie

[1] „Alle mir je von dem Herrn gewährten Gnaden waren mir aus dem Gedächtnis entschwunden. Mein Geist war so sehr verdunkelt, daß ich von Zweifel zu Zweifel, von Furcht zu Furcht stolperte. Ich hielt mich für so schlecht, daß ich meine Sünden als Ursache all des Bösen und all der Ketzereien, die die Welt heimsuchten, hielt" (XXX). In dieser falschen, vom Teufel eingegebenen Demut denkt die Seele an Gott nur als einen harten Richter, der bereit ist zu vernichten. „Glaube und Mitgefühl bleiben der Seele allerdings, weil keine Anstrengung des Teufels sie entfernen könnte; aber dieser

gerade in der Dürre verbracht hat. Sie war damals nahe an die 50: „Ich konnte weder ein Gefühl für meine Verpflichtungen gegen Gott empfinden, noch mich seiner Gnaden erinnern; mein Geist war machtlos. Ich hatte allerdings keinen bösen Gedanken; aber ich fühlte mich zu guten Gedanken so unfähig, daß ich über mich lächelte." Und hier bricht sie in die folgende erstaunliche Rede an ihren Herrn aus. „Was? Ist es denn nicht genug, daß du mich in diesem elenden Leben hältst; daß ich mich aus Liebe zu dir füge. Mußt du dich auch noch vor mir verbergen? Wie läßt sich das mit deinem Mitgefühl vereinen? Wie kann deine Liebe zu mir das dulden? Herr, wäre es mir möglich, mich vor dir zu verbergen wie du vor mir, so würde das deine Liebe sicher nicht dulden. Solche Undankbarkeit ist zu grausam; bedenke bitte, daß das nicht schön gegen jemand, der dich so heiß liebt, gehandelt ist." Das Erstaunen, mit dem man diese Stelle liest, wird durch folgende Erklärung nicht sehr gemildert: „Oft bewegt mich die Liebe dermaßen, daß ich nicht mehr Herr meiner selbst bin; dann wage ich mit der größten Freimütigkeit, solche Klagen an unsern Herrn zu richten, und er ist gnädig genug, all dies zu dulden" (XXXVII) [1].

Man wird, denken wir, zugeben, daß das Vorhandensein dieser kleineren Schwankungen des psycho-physiologischen Niveaus keine Erklärung von seiten des Erforschers religiösen Lebens nötig hat, denn diese Phänomene sind keineswegs der Religion eigentümlich. Augenblicke der Schalheit, des Zweifels, des Mißtrauens gegen sich selbst, der Schlaffheit und des allgemeinen Unbehagens, krankhaft oder nicht, sind keineswegs selten außerhalb der Religion; die meisten Leute kennen sie sehr gut. Manch ein Künstler, um von gewöhnlicheren Leuten nicht zu sprechen, könnte es mit Santa Theresa an wiederkehrenden Augenblicken des Selbstzweifels, der Reizbarkeit, des seichten unbeherrschten Gedankenfluges, unfruchtbarer Langeweile und leerer Not aufnehmen. Schwankungen des psychischen Niveaus, die in ihren geringeren Erscheinungen ganz allgemein sind, bilden bei übertriebener Stärke spezifische Arten geistiger Störung — der sogenannte zyklische Wahnsinn z. B., bei dem Zeiten großer Erregung auf Zeiten tiefer Melancholie folgen.

Wie unbedeutend psychische Einflüsse bei der Entstehung dieser Zustände sein können, ist klar. Im späteren Leben wurde Santa Theresa selbst einsichtig genug um zu erkennen, daß „zuzeiten schlechte Gesundheit zum großen Teil die Ursache" (XXX) ihrer Perioden der Dürre war. Es ist eine der ergreifenden Früchte menschlicher Unwissenheit, daß der Unglückliche, der an physiologisch

Strahl des Glaubens vermehrt nur die Qualen der Seele, anstatt sie zu trösten, weil die Größe ihrer Verpflichtungen gegen Gott dadurch nur klarer wird" (XXX).

„Der Teufel erfüllte meinen Geist plötzlich mit so oberflächlichen Dingen, daß ich zu anderer Zeit einfach über sie gelacht hätte. In diesem Zustand verliert man weder den Glauben noch die andern Tugenden, aber der Glaube schläft, und die Seele wird die Beute ich weiß nicht welcher Angst und Betäubung: Das Wissen von Gott und den andern Wahrheiten der Religion scheint nur ein bloßer, von ferne kommender Traum. Wenn die Seele in der Lektüre Erquickung zu finden wünscht, bekommt sie so wenig Trost, als ob sie nicht zu lesen verstünde. Eines Tages las ich vier oder fünfmal vier oder fünf Zeilen davon (dem Leben eines Heiligen), ohne sie zu verstehen" (XXX).

„Ich finde mich zu Zeiten in einem sehr sonderbaren Zustand der Stumpfheit. Ich tue weder Gutes noch Böses; ich folge den andern nach, wie man sagt, erlebe weder Schmerz noch Trost und bin gleichgültig gegen Leben und Tod, gegen Freude und Trauer; mit einem Wort, mir liegt an nichts etwas" (XXX).

[1] Es ist unmöglich, gewisse Seiten der Religiosität von Santa Theresa und Ihresgleichen zu verstehen, wenn man sich nicht ihre Familiarität mit Gott klar macht. Ähnliche Unterhaltungen mit Gott kann man in Seuses Leben, Kap. XXXI, S. 121—122, und in unserm Bericht von Katharina von Genua finden.

begründeter Depression leidet, dem Elend die Qual hinzufügt, indem er die Depression als göttliche Züchtigung oder sogar dauernde Ausstoßung auslegt. Für Bunyan bedeutete es die unverzeihliche Sünde; für Mme. Guyon ewige Verdammnis.

c) Erreichte Santa Theresa ihr ethisches Ziel?

Die Antwort fällt im wesentlichen wie bei Mme. Guyon aus: sie irrte sich, wenn sie dachte, daß sie es erreichte. Sie ist aufrichtig oder naiv genug, die Beweise ihrer Unvollkommenheit nicht zu verbergen. Mit 50 Jahren gibt sie zu, daß sie Eitelkeit und andere Fehler noch immer in sich aufsprießen fühlt (XXXI). Der Bericht, den sie von einem langen Besuch gibt, den sie auf Befehl ihres Vorgesetzten einer Dame, „einer der ersten des Königreichs" macht, die kürzlich ihren Mann verloren hatte, ist ein ausgezeichnetes Beispiel von Selbstzufriedenheit, die durch übertriebene Beteuerungen der Demut und Schlechtigkeit nur verschlimmert wird. Sie behauptet, den „größten Kummer" bei dem Gedanken zu empfinden, daß die gute Meinung, die man von ihr hegte, ihren Vorgesetzten bestimmte, sie zu der Dame zu schicken. Sie macht Schwierigkeiten hinzugehen, auf Grund ihrer Unwürdigkeit. Doch scheut sie nicht davor zurück, folgende Zeilen niederzuschreiben: „Während meines Aufenthaltes in jenem Hause machten alle Bewohner Fortschritte im Dienst Gottes dank Seines Segens"; und in bezug auf die Dame selbst sagte sie von der mit ihr verlebten Zeit: „Ihre Seele weitete sich von Tag zu Tag" (XXXIV). Bei vielen Gelegenheiten spricht sie mit offenbarem Stolz von ihrem Einfluß auf verschiedene Personen. Aber besonders in der Art, wie sie in Sachen der Gründung ihres ersten Klosters vorgeht, enthüllt sie ihre gewöhnliche Menschlichkeit. Alle ihre unmittelbaren Vorgesetzten waren gegen sie oder rieten ihr ab. Demut und Gehorsam hinderten sie weder zu denken, sie wüßte es besser, noch bei ihrer Absicht zu beharren. Lange Jahre wartete sie ab, wobei sie leise die Drähte zog. Schließlich gelang es ihr vermittels zäher heimlicher Diplomatie und unter Mißachtung ihrer unmittelbaren Vorgesetzten, von höheren Autoritäten eine Erlaubnis zu erwirken.

Ihre Umgebung beschuldigte sie, ihre eigene Befriedigung zu suchen; die Stadt war aus andern Gründen dagegen und trug ihre Opposition bis zum Rat des Königs. Schließlich jedoch siegte sie. Bei der ersten Zelebrierung der Messe in ihrem neuen Kloster frohlockte sie; es war ihr „ein Vorgeschmack der himmlischen Herrlichkeit" (XXXVI). Aber sie entging der Reue nicht: „Drei oder vier Stunden nach dieser Zeremonie erregte der Teufel einen Konflikt in mir. Er stellte mir vor, daß ich Gott mit meiner Tat vielleicht beleidigt hätte, und daß ich nicht gehorsam gewesen sei, indem ich dies Kloster ohne Befehl meines Vorgesetzten baute." Diese und andere Gründe des Tadels kamen ihr, aber sie wies sie alle als Teufelswerk von sich!

Die Überzeugung ihrer Größe wallte mehr als einmal empor, nie jedoch so kühn wie in der Vision, wo sie sich von der Jungfrau Maria mit Hilfe des hl. Joseph in ein blendend weißes Gewand kleiden sah. Sie schmückten sie mit unschätzbaren Juwelen und sagten ihr, daß sie gänzlich frei von Sünde sei (XXXIII).

Die Bedeutung dieses Vorfalls liegt nicht in dem Traum selbst; denn das ethische, harterrungene Ich ist für Traumgestaltungen nicht verantwortlich, sie sind die Schöpfung älterer Geistesschichten. Aber das Versagen der Heiligen, diesen Traum als vom Teufel zurückzuweisen, gibt ihm seine Bedeutung. Anstatt

über diesen unheimlichen Ausbruch des Stolzes unaussprechlich erschrocken zu sein, nimmt sie ihn mit Zustimmung und ohne Zögern an. Es würde nicht genügen, zu ihrer Verteidigung zu betonen, daß sie gewohnt war, von Engeln, der Jungfrau und andern Himmelsbewohnern bevölkerte Träume als gottgesandt zu betrachten. Daß sie diesen Traum als gottgesandt ansehen konnte, ist eine wichtige Tatsache, die man als Beweis gegen ihre vollkommene Demut anführen muß. Ihre Heiligkeit war mit einem Ehrgeiz und einem Stolz durchsetzt, den der Tod allein unterdrücken konnte. Wir können hier wiederholen, daß der Ehrgeiz unserer Mystiker so hoch fliegt, daß nichts Geringeres als göttliche Macht und Herrlichkeit sie befriedigt.

St. Marguerite Marie [1] (1647—1690).

Diese Zeitgenossin der Mme. Guyon wurde 1864 selig gesprochen und neuerdings kanonisiert. Sie bietet dem, der die vorangehenden Biographien studiert hat, wirklich nichts Neues. Dieselben herrschenden Tendenzen und dieselbe allgemeine Umgebung zeitigten gleichartige Resultate. Aber ihr fehlte die überragende Intelligenz ihrer großen Vorgänger. Intellektuelle Mittelmäßigkeit, mit einem starken Geschlechtstrieb verbunden, der durch eine religiöse Symbolik früh erweckt und auf Jesus gerichtet wurde, machen sie zu einem Bindeglied zwischen den großen, anerkannten Mystikern und einer Klasse von Mystikern, mit denen die Kirche nichts zu tun haben will. Wenn trotz ihrer geistigen Mittelmäßigkeit die Dévotion au Coeur de Jésus aus ihren „Offenbarungen" erwuchs und sie kanonisiert wurde, hat sie das andern zu verdanken, die in ihren Visionen eine Gelegenheit zur Stärkung der römischen Kirche sahen. Die Verehrung des Heiligen Herzens Jesu verbreitete sich rasch, nahm einen riesigen Umfang an und hat noch immer großen Einfluß in Frankreich und anderen Ländern [2].

Marguerite Marie Alocoque wurde 1647 von einfachen Eltern geboren. Mit 8 Jahren wurde sie beim Tod ihres Vaters ins Kloster geschickt, wo sie von den fortwährenden Gebeten und mitternächtlichen Andachten einen tiefen Eindruck empfangen zu haben scheint. In dem frühen Alter von 9 Jahren kommunizierte sie zuerst. Bald nachher befiel sie eine schwere Krankheit, und sie wurde aus dem Kloster genommen. Während dieses langen Leidens zog das Gebet sie sehr stark an. Schon damals quälte sie ein verzehrender Wunsch Gott zu lieben, mit Ihm und für Ihn zu leiden und sich in Ihn zu versenken. Die Vergnügungen und Zerstreuungen ihres Alters hatten ihren Reiz verloren.

---

[1] Wenn nicht anders bemerkt, sind die Zitate aus der Histoire de la Bienheureuse Marguerite Marie et des Origines de la Dévotion au Coeur de Jésus von Emile Bougaud, Bischof von Laval. Paris: Poussielgue, 1900, S. 365.

[2] „Die Offenbarung des Heiligen Herzens", schreibt Mgr. Bougaud, „ist ohne Zweifel die bedeutendste Offenbarung, die die Kirche nach der Menschwerdung und dem Abendmahl erhellt hat. Es ist die größte Erleuchtung seit Pfingsten." Dieser Ansicht läßt sich die eines andern ihrer Biographen entgegenstellen: „Die Verehrung des Heiligen Herzens, die von Marguerite Marie Alacoque gegründet oder vielmehr auf ihren Halluzinationen aufgebaut wurde, sollte als eine religiöse, der Menschheit unwürdige Verirrung abgeschafft werden." — „Marie Alacoque" von Dr. Rouby, Revue de l'Hypnotisme, Bd. XVIII, 1902—1903, S. 112ff.; 150 ff.; 180ff.; 373ff. Diese Studie, vom Standpunkt des Irrenarztes aus geschrieben, basiert auf dem Journal der Heiligen, wie es von Mgr. Languet 1827 veröffentlicht wurde. Die von mir benutzte, zuerst 1876 veröffentlichte Ausgabe stimmt mit der von 1827 nicht völlig überein.

Zu Haus war sie unglücklich. Ihr Onkel, der das Haupt des Haushalts geworden war, behandelte sie schlecht. Sie fand eine immer vollständigere Zuflucht in Gott und erlegte sich strenge Bußen, Fasten, eiserne Ketten auf, schlief auf einem Brett und verbrachte Nächte im Gebet.

Unter diesen Bedingungen lebte sie weiter, bis sie 15 Jahre war. Zu dieser Zeit begann Gott ihr zu erscheinen. Sie wiederholt fast auf jeder Seite ihrer Memoiren, daß ihr Höchster Herr von ihrer Seele Besitz ergriffen hat und sie in allem leitete. Es scheint, als ob sie schon die völlige Hingabe ihres Willens an Gott erreicht hatte. Während ihrer Andachten gerät sie in einen Zustand der Versunkenheit oder des Trance, wie das folgende Zitat zeigt. „Sobald sie einen Augenblick freie Zeit hatte, pflegte sie zur Kirche zu laufen. Sie konnte nicht im Schiff bleiben, die Liebe trug sie an den Fuß des Altars. Sie war dem Tabernakel niemals nahe genug. ‚Ich konnte nicht mehr mit Worten vor dem heiligen Sakrament beten', pflegte sie zu sagen. ‚Ich hätte dort Tag und Nacht ohne Speise und Trank verbringen können. Ich wußte nicht, was ich dort tat, außer daß ich mich in der Gegenwart Gottes wie eine brennende heilige Kerze verzehrte' (73)."

Als sie 17 Jahre alt wurde, änderte sich ihre häusliche Lage. Ihre jetzt mündigen Brüder nahmen die Führung an sich. Ihre finanzielle Lage war jetzt gut und der Haushalt war glücklich und froh. Sie reagierte auf die neue Umgebung. „Ich begann", sagt sie, „mit Menschen zu verkehren und mich zu schmücken um zu gefallen, und ich suchte das Vergnügen, soweit ich konnte" (80).

Aber Gott ließ sie nicht gehen. Folgendermaßen beschreibt sie ihre Erlebnisse, wenn sie von einer Abendunterhaltung zurückkam: „Wenn ich nachts diese verfluchte Livree des Satans — ich meine diesen weltlichen Putz — abnahm, pflegte mir mein Höchster Herr zu erscheinen, wie Er bei Seiner Geißelung erschien, ganz entstellt, und machte mir seltsame Vorwürfe, daß nämlich meine Eitelkeiten Ihn in diesen Zustand geführt hätten, daß ich Ihn verriete, Ihn verfolgte, Ihn, der mir so viele Beweise Seiner Liebe gegeben hätte. Um mich für das Ihm zugefügte Unrecht zu bestrafen, band ich dann diesen elenden verbrecherischen Leib mit Stricken voller Knoten und zog sie so fest, daß ich kaum atmen und essen konnte" (81—82). Sie fügt hinzu, daß sie die Stricke solange auf sich ließ, daß sie sie nicht entfernen konnte, ohne Stücke ihres Fleisches mitzureißen. Bei einer andern Gelegenheit schnitt sie mit einem Federmesser den Namen Christi über ihrem Herzen ein. Die Wunde war nicht tief, denn bei ihrem Tod war keine Narbe zu sehen.

Ihre Mutter, die im Haus ihrer Söhne nicht glücklich war, wollte sie gern schnell verheiratet sehen in der Hoffnung, ein besseres Heim bei ihr zu finden. Aber Marguerite Marie wurde von dem in der Kindheit abgelegten Gelübde der Keuschheit und dem Gedanken, daß sie, wenn sie es bräche, mit „schrecklichen Qualen" bestraft werden würde, gequält. So kämpfte sie 4 Jahre lang, von 1663—1667, zwischen ihrer Liebe zur Welt und ihrer Liebe und Furcht vor Gott. Als sie sich ihrem 20. Jahre näherte, wurde ihr Wunsch, Nonne zu werden, so brennend, daß sie beschloß, ihn „um jeden Preis" zu verwirklichen.

Während dieser Jahre hatte sie die Heiligenleben wahrscheinlich mitsamt vieler mystischer Literatur gelesen, und hatte viel Zeit darauf verwendet, Kinder auf ihrem eigenen Zimmer zu unterrichten und die Armen zu besuchen. Ihre leidenschaftliche Liebe zu Christus war offenbar gewachsen. Sie fühlte, daß er von ihr die Erfüllung ihres Gelübdes verlangte. Er sagte zu ihr: „Ich habe dich als meine Braut erwählt; wir versprachen einander Treue, als du mir das

Gelübde der Keuschheit ablegtest. Ich drängte dich, dies Gelübde auf dich zu nehmen, bevor die Welt irgendeinen Anteil an deinem Herzen hätte, denn ich wollte es ganz rein und unbefleckt von jeglicher irdischer Liebe" (88). „Eines Tages zeigte er mir, nach der heiligen Kommunion, daß er der schönste, reichste, mächtigste, vollkommenste und gebildetste Liebhaber sei; und fragte wie es käme, daß ich, wo ich ihm doch versprochen sei, das Verlöbnis brechen wollte" (92). Daraufhin erneute sie ihr Keuschheitsgelübde und lehnte es endgültig ab zu heiraten.

3 Jahre später, mit 23 Jahren, trat sie in das von St. François de Sales in Paray gegründete Kloster der Heimsuchung ein. „17 Monate später legte sie sich auf das Pflaster der Kirche, das Leichentuch wurde über sie gebreitet, und sie stand wieder auf, strahlend, denn hinfort sollte sie für die Welt tot sein."

Zum Lob der Vernünftigkeit des Klosters muß man sagen, daß während ihres Noviziats viel getan wurde, um ihren Ekstasen und ihrer übermäßigen Askese ein Ende zu machen. Die außerordentlichen Gnaden, die sie genoß, waren verdächtig. Das Kloster verlangte die einfachen christlichen Tugenden: Gehorsam, Demut, Nächstenliebe. Sie erklärte sich willig und bereit zu gehorchen; aber wie bei St. Theresa erschienen ermutigende Visionen und Ekstasen dauernd weiter.

Um die verzehrenden Liebesgluten zu dämpfen, schickte sie die Mutter Oberin in den Garten, um für eine Eselin und ihr Füllen zu sorgen. Dies Mittel erwies sich als unwirksam: die Gesellschaft der Esel hinderte sie nicht daran, die Gottes zu suchen und zu finden. Aber in kurzem gewöhnten die Schwestern sich nicht nur an ihre Visionen und Offenbarungen, sie wurden sogar stolz auf sie; und da die Offenbarungen schnell aufeinander folgten, betrachtete man sie schließlich als von Gott zur Durchführung einer großen Aufgabe ausersehen.

Ihr Betragen schien ihren Genossen vollkommen, sagt ihr Biograph. Eine Mutter Oberin erklärte, daß sie während der 6 Jahre ihrer Bekanntschaft nicht einmal versagt hätte, ihrem Versprechen nach zu leben: Gott in sich vor allem, über allem und in allem herrschen zu lassen. Sie selbst war nicht ganz dieser Meinung. Häufig begegnet man in ihren Memoiren Stellen folgenden Inhalts: „Bei einer andern Gelegenheit sprach ich mit einiger Eitelkeit von mir. O Gott, wie viele Tränen dieser Fehler mir verursachte! Denn wenn wir allein zusammen waren, tadelte Er mich mit strenger Miene, indem er sagte ‚Was hast du, o Geschöpf aus Staub und Asche, womit du prahlen kannst, da du doch nur ein Nichts bist? Damit du nicht wieder vergessen mögest, was du bist, werde ich dir ein Bild deiner selbst zeigen', und sofort ließ er mich im kleinen sehen, was ich bin. Dies Bild erweckte Haß gegen mich selbst und Rachegelüste an mir selbst in mir" (145—6).

Ebenso wie andere Mystiker scheint sie an Schlafanfällen gelitten zu haben. Ihr Biograph zitiert mit Vergnügen Zeugnisse ihrer Genossen, aus denen hervorgeht, daß sie sich auf unbestimmte Zeit, während sie vor dem Altar auf den Knien lag, zu vergessen pflegte, wobei sie die ganze Zeit völlig reglos verharrte. Jeder wunderte sich, wie sie so lange in derselben Haltung verbleiben konnte. Sie beschrieben sie als von Gott erfüllt, regungslos wie Marmor, mit geschlossenen Augen und einem Ausdruck von Ekstase auf ihrem Gesicht. Manchmal nahm die Sache jedoch eine andere Wendung. Während sie im Chor auf den Knien lag, wurde sie plötzlich ohnmächtig, und dann „mußte sie zitternd und brennend herausgetragen werden. Ihr Gesicht war in Flammen, ihre Augen in Tränen. Sie konnte kein Wort äußern."

Sie war sensorischen Automatismen und zwingenden Impulsen unterworfen. Wir haben schon im Leben mehrerer Mystiker Vorfälle angetroffen, die dem folgenden ähnlich sind: „Ich war so empfindlich, daß der geringste Schmutz mir ein Gefühl von Übelkeit verursachte. Er (Gott oder Christus) tadelte mich deswegen so heftig, daß ich einmal, als ich den Auswurf eines Patienten aufwischte, mich nicht enthalten konnte, es mit meiner Zunge zu tun. Er ließ mich an dieser Tat soviel Freude finden, daß ich gern eine Gelegenheit zur täglichen Wiederholung gehabt hätte. Um mich zu belohnen, hielt er mich in der nächsten Nacht wenigstens 2 oder 3 Stunden, wobei ich meinen Mund auf Sein heiliges Herz preßte [1]." Vermutlich war die „Freude", die in dieser abstoßenden Tat enthalten war, nur die Erleichterung, einem zwingenden Impuls nachgegeben zu haben. Widerstand gegen zwingende Ideen verursacht bekanntlich manchmal peinigenden Schmerz. In einem andern Zusammenhang erzählt sie, daß der Widerstand keine andere Wirkung hatte, als sie leiden zu machen.

Ihre Liebe zu Jesus war zuzeiten so intensiv, daß sie zu einem folternd süßen Schmerz wurde: „Wenn ich Jesus empfangen habe, fühle ich mich ganz erschöpft, aber voll einer so intensiven Freude, daß manchmal eine Viertelstunde lang alles in mir Schweigen ist, außer der Stimme Dessen, den ich liebe." „Je länger sie lebte", schreibt ihr Biograph, desto „mehr verzehrte sie die Liebe zu Gott". Ihre zerbrechliche und zarte Konstitution konnte solchen Erregungen nicht widerstehen. Abgezehrt, blaß, mit durchsichtigem Fleisch, durch das sozusagen die Flamme des Geistes durchschien, verwirklichte sie mehr und mehr den Gesang ihres Noviziats:

> „Jch fühl' mich als verfolgte Hindin
> Verwundet und lechzend nach Wasser;
> Der Pfeil des Jägers durchdrang mein Herz,
> Seine Hand vollbrachte den Mord." [2].

Als der Bräutigam sie einst durch die Last seiner Liebe erdrückte und sie Einwendungen machte, sagte er: „Laß mich mein Vergnügen haben. Für alles gibt es eine Zeit. Jetzt will ich dich als Spielzeug meiner Liebe, und du mußt so leben ohne Widerstand, meinen Wünschen preisgegeben, und mir erlauben, mich auf deine Kosten zu befriedigen [3]."

Das Apostolat du Sacré Coeur, durch das nach ihrem Biographen die Kirche wiederbelebt wurde, ist das Resultat einer Reihe von Offenbarungen, die ihr während der oben beschriebenen kataleptischen Anfälle gewährt wurden; über ihre Kindischkeit wird der Leser selber urteilen können. Ihr wurde befohlen, diese Offenbarungen aufzuschreiben. Sie gehorchte, wobei sie die Seiten mit Tränen befleckte. Nur eins ihrer Notizbücher ist noch erhalten. Sie stellt fest, daß nichts als ihr Gehorsamsgelübde ihr diese Aufgabe ermöglicht haben würde, so sehr verletzte sie ihr Demutsgefühl. Trotzdem machte ihr die glänzende Rolle, zu der ihre Visionen sie beriefen, offenbar tiefen Eindruck. Sie handeln von Jesus und Seinem Herzen, von Flammen, die von dort ausgehen und davon, daß sie an Seine Brust gezogen wird — davon und von wenig anderem. Die

---

[1] Zitiert von Dr. Rouby, loc. cit. S. 180; und auch kürzer von Mgr. Bougaud, S. 172.

[2] S. 173—174.

[3] „Je veux que tu sois maintenant le jouet de mon amour, et tu dois vivre ainsi abandonnée à mes volontés sans résistance, me laissant contenter à tes dépens." Diese Stelle, deren Übersetzung ich oben gebe, ist aus den Memoiren der Marguerite Marie (Edition Languet) genommen, wie von Dr. Rouby zitiert. In der Ausgabe, der ich sonst gefolgt bin, ist der Sinn abgeändert worden.

Zeit kam, wo „mir jeden ersten Freitag des Monats das heilige Herz Jesu zu erscheinen pflegte, das von blendendem Licht wie eine Sonne strahlte. Seine Strahlen fielen senkrecht auf mein Herz, das in Brand gesetzt wurde und zu Asche zu verbrennen drohte" (322). Das Herz Christi erschien manchmal durchstochen und von Schlägen zerrissen; zu anderer Zeit von einer Dornenkrone gedrückt und blutig. Wie auch die Vision war, immer herrschte der Gedanke an eine heiße Liebe, die die Seele anzog. Wie die andern Mystiker fühlte sie gewöhnlich, daß ihre Beschreibungen den Offenbarungen nicht gerecht wurden.

Die Tafel zur Erinnerung an die Verehrung des Heiligen Herzens trägt folgendes Zitat aus ihren Memoiren: „Mein Höchster Herr ließ mich lange an Seiner göttlichen Brust ruhen und entdeckte mir die Wunder Seiner Liebe und die unerklärlichen Geheimnisse Seines Herzens, die Er mir bis jetzt verborgen hatte. Jesus sagte zu mir: ‚Mein göttliches Herz ist so von Liebe für die ganze Menschheit und für dich im besonderen erfüllt, daß es die Flammen seiner brennenden Barmherzigkeit nicht länger in sich bergen kann; es muß sie durch dich nach außen verbreiten.' Nach diesen Worten forderte Er mein Herz, und ich bat Ihn, es zu nehmen; das tat Er und legte es in Sein eigenes anbetungswürdiges Herz."

Ein Bericht über die Szenen, die sich während der Zeremonien der Seligsprechung Marguerite Maries und der Wunder, die dabei stattgefunden haben sollen, abspielten, ist in dem oben zitierten Buch Bischof Bougauds, S. 444—458, zu finden.

V. Kapitel.

Die Begründung der christlichen Mystik.

Was wollen die christlichen Mystiker?

Wollten wir ihnen diese Frage stellen, würden sie uns die traditionelle Antwort geben. Aber man darf nicht meinen, daß sie die sie treibenden Kräfte vollständig und genau benennen würden. Die einer Handlung zugewiesenen Motive sind oft bloße Rechtfertigungen für sehr unvollkommen verstandene Antriebe. Wir sind alle jenem unglücklichen Geisteskranken beunruhigend ähnlich, der unter dem Zwang stand, sich unaufhörlich die Hände zu waschen. Er wäscht sie „weil sie schmutzig sind". Doch der Psychiater ist sich anderer, dem Patienten verborgener Antriebe bewußt.

Die Mystiker sagen, daß sie „Gott" wollen. Das ist eine bequeme, traditionelle Art, ihr Ziel zu bezeichnen. Aber was ist es, das sie vorwärtsdrängt, was wollen sie wirklich, wenn sie „Gott" wollen?

Das ist unser augenblickliches Problem. Wir fingen an darauf eine Antwort zu suchen im ersten Kapitel, wo wir nach der Wirkung von Rauschgiften fragten, die der Wilde benutzt, um sich göttlich zu machen. Wir werden in diesem Kapitel fortfahren, und hier mit besonderer Bezugnahme auf die christliche Mystik.

* * *

Das Betragen der Mystiker, wie das aller anderen Menschen, wird angetrieben von angeborenen Tendenzen zum Handeln und von Bedürfnissen [1], die sich in wesentlich durch die Erfahrung bestimmten Formen ausdrücken. Die Tendenzen und Bedürfnisse, die mit besonderer Intensität in unserer Gruppe von Mystikern zum Ausdruck kommen, lassen sich, wie folgt, aufzählen:

1. Die Tendenz der Selbstbehauptung und das Bedürfnis nach Selbstachtung.

2. Die Tendenz etwas lieb zu haben, sich etwas oder jemandem zu widmen. Diese Tendenz findet ihren vollkommensten Ausdruck in den Beziehungen der Eltern zum völlig abhängigen Kind, aber — so seltsam es scheinen mag — sie erscheint sogar in den Beziehungen des Menschen zu Gott.

3. Das Bedürfnis nach Liebe und moralischer Unterstützung.

4. Das Bedürfnis nach Frieden, nach Herzenseinfalt oder Einheit in Leiden und Tun.

[1] „Tendenz zum Handeln" bedeutet hier einen Antrieb, sich in einer bestimmten Weise zu betragen, während der Ausdruck „Bedürfnis" gebraucht wird, um eine strebende Ruhelosigkeit ohne besondere Richtung zu bezeichnen. Die Erfahrung lehrt uns indessen bald, wie unsere gewöhnlichen Bedürfnisse behoben werden können, und dann verbinden sich bestimmte Tendenzen mit ihnen. Die Gefühle, die entstehen aus Mangel an Nahrung und aus moralischer Isolierung, begründen das Bedürfnis nach Nahrung, beziehungsweise die Bedürfnisse nach sozialer Verbindung.

5. „Organische" Bedürfnisse oder Bedürfnisse nach sinnlicher Befriedigung (besonders im Zusammenhang mit dem Geschlechtsleben). Wenn die Mystiker Verachtung des Körpers und seiner Freuden behaupten, so ist es nicht, weil sie sinnlichem Genuß als solchem gegenüber gleichgültig gegenüberstehen, sondern weil sie eine Unvereinbarkeit sehen zwischen den Freuden des Fleisches und dem Wohlergehen der Seele. Wenn sie den körperlichen Ursprung des sinnlichen Genusses nicht merken, geben sie sich ihm mit großem Gefallen und völliger Ungezwungenheit hin.

Das Vorhandensein dieser Triebfedern zum Handeln bei den Mystikern ist nichts Auffallendes; sie sind in jedem zivilisierten Menschen vorhanden. Was den Mystiker unterscheidet, ist die Energie und Zähigkeit einiger dieser Triebfedern und noch besonders die Methode, die zu ihrer Befriedigung angewendet wird.

Jede Besonderheit, die die Mystiker von anderen Menschen trennt, ist ebenso ihrer Erziehung wie ihrem Temperament zuzuschreiben. Jeder von denen, die wir betrachten, kam sehr früh unter den Einfluß zweier großer Ideale des mönchischen Christentums: Selbsthingabe an Gottes Willen und Keuschheit. Diese Ideale könnten nicht sehr tief Wurzel schlagen, wenn nicht die Kirche sie darstellte nicht nur als gut an sich, sondern als Bedingungen zur Erlangung des höchsten denkbaren Gutes: der göttlichen Liebe. Eine der Wirkungen dieses Glaubens ist, daß die Keuschheit nicht nur als eine Enthaltung, eine negative Tugend erscheint, sondern sie führt zu einer höchst intensiven Liebe. Unsere Mystiker wurden ferner gelehrt, daß die einzigen Mittel zur angemessenen Verwirklichung dieser zwei Ideale in dem christlichen Heilsplan zu finden sind.

Die Ideale der Selbstentsagung, der Keuschheit und der Hingabe an einen liebenden und gerechten Gott machen die wesentlichen Erwerbungen ihrer frühen Jahre aus. Von diesen Idealen kann man sagen, daß sie die Macht des mittelalterlichen Christentums darstellen.

Seuse, von seiner frommen Mutter geleitet, trat mit 13 Jahren in den Dominikanerorden ein und kam wenig später unter Eckharts unmittelbaren Einfluß. In früher Kindheit wurde Katharina von Genua außerordentlich bewegt durch ein Bild des toten Christus auf dem Schoß seiner Mutter; es „scheint religiöse Ideen und Gefühle mit der Plötzlichkeit und Gefühlswahrheit eines körperlichen Anfalls angeregt zu haben" [1]. Beeinflußt durch ihren Beichtvater und ihre Schwester, die Stiftsdame eines Augustinerklosters, wünschte sie zwischen 13 und 16 Jahren in ein Kloster einzutreten. Santa Theresa war von früher Kindheit an mit religiösen Übungen vertraut. Mit 7 Jahren lief sie mit ihrem Bruder Roderich davon, um den Märtyrertod unter den Mauren zu suchen. Mit 16 wurde sie in ein Kloster getan. Mme. Guyon verbrachte die Mehrzahl der Jahre, die einer sehr frühen Heirat vorausgingen, im Kloster. Am Ende von ihres Vaters Garten hatte sie eine dem Kind Jesus geweihte Kapelle, wo sie ihre kindlichen Andachtsübungen ausführte. Mit 12 Jahren hatte sie unter dem Einfluß eines Priesters ihre erste Epoche intensiver Frömmigkeit und lernte beten. Im Alter von 8 Jahren wurde St. Marguerite Marie ins Kloster

[1] Von Hügel, loc. cit. Bd. 1, S. 28. Von Katharina von Siena hören wir, daß sie sechsjährig über der Kirche von San Dominico „Christus auf einem kaiserlichen Thron sitzend, in päpstliche Gewänder gekleidet und die Tiara tragend" sah. Er lächelte auf sie herab und segnete sie, und das Mädchen geriet in Ekstase, bis ihr Bruder sie wieder auf die Erde zurückbrachte, indem er sie rief und an der Hand zog (Gardner, S. 8). Von diesem Augenblick an begann sie Buße zu tun und sich zu asketischen Bräuchen zu zwingen.

geschickt. Mit 9 kommunizierte sie zuerst. Sie hatte schon den Geschmack an den Vergnügungen ihres Alters verloren. Sehr bald nachher war sie fähig, „in Gott aufzugehen".

Man könnte weitergehen durch die Reihe der großen Mystiker und zeigen, wie ihre Phantasie, ihr Herz und Gewissen sehr früh von den Idealen des damaligen Christentums ergriffen wurden.

In dem einzigen Beispiel, das wir von einem protestantischen modernen Mystiker (Mlle. Vé) betrachten werden, wurde die Idee der Selbsthingabe an Gottes Willen ebenso wie das Ideal der Keuschheit auch sehr früh gepflanzt; dies letztere wurde ihr überliefert in der dem protestantischen Christentum gewöhnlichen Form, wo die Jungfräulichkeit nicht höher gewertet wird als der Ehestand.

Furcht ist ein verhältnismäßig bedeutungsloser Faktor im Leben der großen Mystiker. Oft fehlt sie gänzlich, und nur in der Frühzeit des Lebens ist sie immer gegenwärtig als die Furcht vor göttlicher Strafe auf Erden oder vor dem späteren Höllenfeuer. Die einzigen beiden beachtenswerten Beispiele dieser Furcht erscheinen in Theresa und Marguerite Marie. Als erstere das heilige Leben erwählte, war sie sich des Furchtmotivs bewußt. Die zweite wurde durch die Furcht vor dem Zorn Christi, ihres Bräutigams, davon zurückgehalten, ihren Eid — Jungfrau zu bleiben — zu brechen. Später verschwand in ihrer beider Lebenslauf die Furcht vollständig. Für dies Gefühl ist kein Platz in der intimen Liebesbeziehung, die sie mit den himmlischen Mächten unterhielten. Nicht einmal in den Perioden der Dürre erscheint die Höllenfurcht wieder; die Furcht, von der sie in diesen Zeiten sprechen können, ist die Furcht, Gott beleidigt und verloren zu haben.

So wurden unsere Mystiker sehr früh im Leben vor ein Dilemma gestellt: zwei Wege öffneten sich ihnen, einer der in die Welt, der andere der in den Himmel führte. Die Vorteile des heiligen Lebens wurden ihnen während der eindrucksfähigsten Jahre vor Augen gehalten durch das unvergleichliche Prestige und die mächtigen der römischen Kirche zur Verfügung stehenden Mittel. Die Welt erschien voller Gefahren, die der Seele tödlich waren, und bot günstigenfalls minderwertige Befriedigungen, während der Himmel ein Aufgeben der natürlichen Begierden des Menschen bedeutete. Aber dieses Opfer sollte nach dem Tode belohnt werden mit einem ewigen seligen Leben; und auf dieser Erde mit einer unvergleichbar köstlichen Liebesbeziehung mit Gott und Christus.

Aber sogar die kirchlichen Einflüsse — obgleich sie so mächtig waren — scheinen in der Mehrzahl unserer Fälle ungenügend gewesen zu sein, um die Wahl des schließlich eingeschlagenen Weges zu erzwingen. Nicht weniger als eine unbedingte Verwerfung durch die Welt war nötig, um sie zur andern Alternative zu bringen. Nicht eher als bis er endgültig verschmäht war von der Gesellschaftsgruppe, in der sich zu bewegen sein Ehrgeiz war, wendete sich Franz von Assisi Christus zu. Wenn im Fall Seuse nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, daß die Welt ihn verwarf, so scheint es doch, daß seine Veranlagung und die Beschaffenheit seines religiösen Ideals es ihm schwer, wenn nicht unmöglich machten, die Liebe zu einer Frau als gleichwertig anzunehmen. In Ermangelung einer Mädchenliebe suchte er die göttliche Herrin; und als er sie gefunden hatte, konnte oder wollte er sie niemals für eine Sterbliche verlassen.

St. Katharina von Genua erlebte die schmerzlichste Enttäuschung, die einer Frau von zartem Empfinden und ethischer Feinheit zustoßen kann. Kaum

der Kindheit entwachsen, wurde sie mit einem ihrer gänzlich unwürdigen Manne verheiratet. Der Liebe wurde ihr Recht vielleicht noch vollständiger vorenthalten in dem Fall der Mme. Guyon. Diese beiden Frauen wurden durch eine unerträgliche irdische Lage in die Arme des göttlichen Liebhabers getrieben. Wir vergessen nicht, daß unter ähnlichen Umständen andere Frauen weltliche Entschädigungen suchen; sie finden Liebe außerhalb des Ehebandes und betrachten ihr Los wenn nicht als befriedigend, so wenigstens als erträglich. Der Mystiker unterscheidet sich von diesen Personen durch das Vorhandensein der erwähnten hohen Ideale in ihm und durch den Glauben, daß das heilige Leben mehr ist als eine annehmbare Alternative der irdischen Liebe.

Der Fall der St. Marguerite Marie ist auch ganz klar. Sie war einigermaßen geneigt zu heiraten und würde, wie es scheint, es auch getan haben, wenn sie nicht noch als bloßes Kind ihre Freiheit verschachert hätte. Sie hatte wiederholt gelobt, Jungfrau zu bleiben um Christi willen, und sie hatte früh das unvergleichliche sinnliche Entzücken gekostet, mit dem Er einige von denen belohnt, die sich Ihm ergeben. Es ist etwas deutlich Krankhaftes in ihrer Beziehung zu Christus, sowohl bezüglich der Liebe wie der Furcht vor Seinem Zorn, wenn sie ihr Gelübde der Jungfräulichkeit brechen sollte. Mlle. Vé litt auch — und zwar in starkem Maß — unter unverwirklichter Liebessehnsucht und unbefriedigtem sexuellen Bedürfnis.

Nicht einer der hervorragenden Vertreter der Mystik lebte ein normales Eheleben [1]. Die Art von Liebe, die sie Gott und Christus schenkten, ist augenscheinlich unvereinbar mit normalen ehelichen Beziehungen. Indem wir einem späteren Abschnitt vorgreifen, können wir schon jetzt sagen, daß viele der sonderbaren Phänomene, denen die meisten großen Mystiker zum Teil ihren Ruhm oder ihre Verrufenheit zu verdanken haben, durch die Störungen der Geschlechtsfunktion hervorgerufen sind, die ihrer Unterdrückung folgen.

* * *

Das Wort, daß erwiderte Liebe alles was das Herz begehrt mit sich bringt ist — wenn überhaupt — nur wahr, wenn der Gegenstand der Liebe vollkommen ist an Güte und Macht. Der Mystiker sucht und findet — seiner Meinung nach — Vereinigung mit einem liebenden Gott, der Verkörperung aller Vollkommenheiten; oder vielmehr er sucht das was die göttliche Gegenwart an Frieden, Liebe, Selbstvertrauen, Selbstachtung usw. bringen würde. Die Gegenwart des Gottes der Liebe zu verwirklichen, ist die Methode des Mystikers, um sich die Befriedigung seiner wesentlichen Wünsche zu verschaffen.

In der mystischen Ekstase verschafft man sich jene Gegenwart in einer eigentümlich konkreten — man möchte sagen, sinnlichen Art. In einem andern Zusammenhang werden wir die Ursache dieser Konkretheit zu betrachten haben, und wir werden erfahren, daß die Beziehung gewisser Arten von Patienten zu ihren Ärzten und ihre praktischen Wirkungen — besonders wenn sie ihre Patienten hypnotisieren — in erstaunlichem Maß der Beziehung des Mystikers zu seinem Gott und ihren Wirkungen gleicht.

Aber Tranceekstase ist selten und wird nicht allen gewährt, welche die Gemeinschaft eines liebenden Gottes suchen und finden. Auch zu andern Zeiten kann sich der Mystiker der Nähe und Liebe Gottes bewußt sein, Ihn sich zur Seite fühlen, sozusagen Hand in Hand mit Ihm in seliger Gemeinschaft gehen.

[1] George Fox ist keine Ausnahme von dieser Regel.

Die folgende Analyse der Gnade der göttlichen Gegenwart bezieht sich daher auf die Erfahrung aller derer, die sich, in verschiedenen Graden der Intimität, persönlicher Beziehungen zum christlichen Gott erfreuen.

Im Interesse der Erklärung wird es nicht ratsam sein, der Ordnung zu folgen, in der die bedeutsamen Triebfedern mystischen Lebens oben verzeichnet worden sind. Eine Anzahl von ihnen wird unter der Überschrift „Universalisierung oder Sozialisierung des individuellen Willens" zusammengefaßt werden. Die Diskussion dieses Themas und des Geschlechtstriebes wird den größten Raum, den dies Kapitel einnimmt, erfordern.

1. Die Tendenzen auf Selbstbehauptung und das Bedürfnis nach Selbstachtung.

Geliebt werden heißt, über alle andern geachtet und bewundert werden; es ist eine Anerkennung des eigenen Wertes. Je größer und besser der Liebende, um so vollständiger die Befriedigung. So befriedigt von Gott geliebt zu werden in vollkommener Weise das Bedürfnis nach Selbstachtung und die Tendenzen auf Selbstbehauptung.

Gewisse Seiten des Betragens der großen Mystiker, besonders ihre Äußerungen der Demut und des Gehorsams und ihre offenbare Bereitschaft, alles — sei es auch noch so verletzend — zu erdulden, haben zu einer völlig verkehrten Deutung ihres Charakters geführt. Sie sind den Bescheidenen und Ziellosen ähnlich gemacht worden. Das ist ein Mißverständnis; sie sind im Gegenteil entschlossen, nicht nur der Rede wert zu sein, sondern auch so anerkannt zu werden; sie wollen den „Minderwertigkeitskomplex" nicht dulden. Ihr Licht soll nicht unter einem Scheffel scheinen. Sie zeigen den festesten Entschluß und lehnen jeden Einfluß ab, der sie nicht dahin führt, wohin sie gehen wollen. Der Leser wird sich erinnern, wie stark ihre Beziehungen zu ihren Leitern diesen Punkt beleuchten.

Franz von Assisi kann in bezug auf den Ehrgeiz als Vertreter der Gruppe genommen werden. Er wird von seinen Biographen dargestellt als wilder Jüngling, der von der Begierde zu glänzen verzehrt wird. Als Sohn eines Kaufmanns in der kleinen Stadt Assisi mußte er unbedingt mit der jeunesse dorée des Orts verkehren und mit ihnen das schwer verdiente Geld seines Vaters verschwenden. Seine Extravaganz brachte ihm eine gewisse lokale Berühmtheit ein. „Wie es die Lieder der Troubadoure schilderten, stellte er sich das Leben als eine Kette ruhmreicher Taten vor und schloß jedesmal mit den Worten: ‚Ihr werdet es erleben, daß mir dermaleinst die ganze Welt zu Füßen liegt' [1]." „Schon damals beseelte ihn der Wunsch, die Schranken des Gewöhnlichen zu durchbrechen [2]." Aber seine Stellung unter den Günstlingen des Glücks war mißlich; er hatte manche bittere Zurückweisung zu schlucken. Nach einer höchst schmerzlichen Erfahrung [3], wobei sein Stolz unheilbar verwundet worden war durch die Verachtung derer, denen er sich ebenbürtig dünkte, machte er eine volte-face. Wenn die Welt seinen Ehrgeiz nicht nähren und sein strebendes Herz nicht befriedigen wollte, dann würden es die Kirche und Gott tun. Er gelangte bald zu der Überzeugung, daß das heilige Leben ihn mit großartigeren Triumphen und größerer Liebe ausgestattet habe, als die Welt ihm geboten haben könnte.

Ähnlich bei Ignatius Loyola; als infolge des Verlustes eines Beines eine ruhmreiche Laufbahn in den Heeren seines irdischen Herrschers unmöglich

[1] Paul Sabatier, Leben des heiligen Franz von Assisi; deutsch von Marg. Lisco, Berlin 1897, S. 13.
[2] Ibid. S. 8.
[3] Ibid. S. 15f.

geworden war, suchte und fand er Ersatz im Dienst Gottes und der Kirche. Mit Genehmigung des Papstes machte er sich zum General eines Heeres, vor dem teuflische wie irdische Mächte zitterten. Der Leser wird sich erinnern, daß das Verlangen, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen und eine hervorragende Rolle zu spielen, in den Autobiographien von Santa Theresa und Mme. Guyon stark hervortritt.

Es ist kaum nötig hinzuzufügen, daß die Demut, im Sinne einer aufrichtigen Zurückweisung der Bewunderung, dem Menschen am Ende doch nicht möglich ist, und daß keine Art von Größe erreicht werden kann von jemand, der ohne Ehrgeiz und moralische Energie ist. Moralischer Wert wird nicht gemessen an der Abwesenheit dieser Züge, sondern an dem Zweck, dem sie dienen.

2. Die Furcht vor Isolierung; die Bedürfnisse nach moralischer Unterstützung, nach Liebe und nach Frieden in Passivität und Aktivität.

Der Mensch ist genau so abhängig von freundschaftlicher Verbindung mit seinesgleichen für sein geistiges Wohlsein, wie er es von Nahrung ist für seine körperliche Gesundheit. Von jemandem geringschätzig behandelt, verachtet und zurückgewiesen zu werden, ist so entsetzlich, daß man schon vor dem bloßen Gedanken zurückschreckt. Isolierung hat nicht nur unerträgliches Elend zur Folge, sondern unausweichliche Verschlechterung[1].

Aber der Genuß irgendeiner Gesellschaft und der Besitz der Achtung irgendwelcher Personen genügt nicht zum höchsten Glück. Die Verbindung mit solchen, die als die besten und höchsten gelten, ist allein gänzlich befriedigend. Die göttliche Gegenwart, beständig und innig, ist nötig zur gänzlichen und höchsten Befriedigung dieser Seite der menschlichen Natur — das ist auf jeden Fall die Ansicht des Mystikers.

Vieles von dem, was in der göttlichen Gemeinschaft zum Menschen kommt, kann als Friede bezeichnet werden — der Friede der Ruhe und der Friede der Herzenseinfalt im Handeln. Unter Frieden der Ruhe verstehen wir das, was man erfährt, wenn der Geist — von Antrieben und Begierden befreit — zu streben aufhört. Es ist Entspannung, Ausruhen, Passivität — das Nirwana, nach dem alle Menschenkinder dürsten, wenn der Schritt zu schnell gewesen ist, die Probleme des Lebens zu komplex, und sogar schon wenn die gewöhnliche Tagesarbeit getan ist. Diesen Frieden muß der Mensch in mehr oder weniger regelmäßigen Zeitabständen haben. Es ist solch ein wesentliches, natürliches Bedürfnis, daß er nicht weiterleben könnte, wenn die Natur nicht für Erleichterung gesorgt hätte in dem automatischen Versinken des Selbstbewußtseins in Schlaf. Aber zu dieser automatischen Erleichterung hat er andere eigener Erfindung hinzugefügt. Der Gebrauch der Narkotika ist großenteils eine Antwort auf die Forderung nach Befreiung von Spannung, Schwierigkeiten und

[1] Die Furcht vor Isolierung, die sich in ihrer einfachsten Form als Herdeninstinkt zeigt, nimmt eine sehr andersartige Form an in Menschen von hoher intellektueller Kultur. In einem Essay über Unsterblichkeit schreibt C. F. Dole: „Ich bekenne, je mehr ich vom Leben weiß, desto mehr verlange ich Rationalität darin zu entdecken. Lieber wollte ich, sei es auch nur für kurze Zeit, Bürger einer sinnvollen und intelligenten Welt sein, als ewig in einer bedeutungslosen Welt leben. .... Ich kann nichts für diese Art von Hang." Eine irrationale Welt würde diesem Schriftsteller unerträgliche Isolierung bedeuten. Um glücklich zu sein, muß er denken können, daß das Universum, wie er selbst, rational ist. Diese Sicherheit würde ihm, wenn nicht alle, so doch wenigstens einige der wesentlichen Antriebe geben, die der Mystiker in der göttlichen Gegenwart findet. The Hope of Immortality, Ingersoll Lecture 1906. p. 4.

Plage. Der Bischof von Puy sagt den Kreuzfahrern in einer Rede unter den Wällen von Antiochia, daß dem, der sterben wird, sein Bett im Paradies bereitet sein wird. „Ein Bett im Paradies zu erkämpfen, sollte das Ziel aller guten Ritter sein [1]." So wird in seiner rohesten Form das Verlangen nach dem Frieden der Passivität ausgedrückt. Dieser Friede ist eine so große Gnade, daß Millionen von Menschen nicht weiter sehen: das Ziel, aufs innigste zu wünschen ist für sie die Erreichung des dauernden Nirwana, das heißt: friedlichen Vergessens. Die mystische Gottesverehrung bietet eine bemerkenswerte und wirksame Methode, um Augenblicke vollkommenen Friedens in der Passivität zu erreichen.

Aber das Temperament der Leute, die das Christentum hervorgebracht oder angenommen haben, ist eines, das den Frieden der Tat über den der Passivität setzt. Nicht daß sie letzteren mißachten; aber anstatt ihn als Ziel an sich aufzustellen, wie es der Buddhismus tut, betrachten sie ihn nur als eine Vorbereitung. Was sie wollen, ist nicht ein Untergehen der Persönlichkeit in einem unpersönlichen All, sondern die Fülle der individuellen Existenz. Erfrischende und beseligende Augenblicke der Passivität sind nur eine Bedingung für wirksame und unzerteilte Aktivität. In den Religionen, die dies Ideal besitzen, ist Gott entsprechend aufgefaßt worden, und die Verehrung hat eine Form angenommen, die sowohl dem Frieden der Passivität dienlich ist, wie der geistigen Vereinheitlichung und Verlebendigung, die nötig ist zum Erfolg im Kampf um ein befriedigendes Dasein.

Das Bedürfnis, im Interesse wirksamen Handelns die Bedingung einer geistigen Harmonie zu verwirklichen, erscheint mit packender Lebhaftigkeit bei Personen, die besonderen Mangel an Energie zeigen, bei Opfern der Entschlußunfähigkeit, des Zweifels und der Sorge. Diese Leute illustrieren in einer anderen Sphäre als der Religion das Bedürfnis nach dem, was wir den Frieden der Aktivität genannt haben, und auch den erstaunlich mächtigen Einfluß einer persönlichen Beziehung von Bewunderung und Vertrauen.

Dr. Paul Farez schreibt von einer neuropathischen Frau, die an Zwangsvorstellungen litt, „Mme. C. hat lange Zeit in der Behandlung eines der gesuchtesten Hospitalärzte gestanden. Sie sucht ihn durchschnittlich einmal im Monat auf. Wenn er sie gut empfängt, erfreut sie sich einen Monat lang guter Gesundheit; wenn sie aus den geringfügigsten Anzeichen errät, daß er in Anspruch genommen, empfindlich und müde ist, ist sie während des ganzen folgenden Monats krank.

„Obgleich er nicht bewußt hypnotisiert, übt dieser Arzt auf seine Patienten einen beträchtlichen psychischen Einfluß aus. In seiner Gegenwart ist Mme. C. sozusagen schläfrig und kann kaum sprechen. Sie erlangt ihre Gedanken erst zurück, wenn sie wieder draußen ist; aber die Hand, die er geschüttelt hat, bleibt warm; sie fühlt sich stärker, ermutigt. Sie hat in ihrem Arzt den Führer, die moralische Unterstützung, den Leiter der Gedanken gefunden, den sie braucht [2]."

Ähnliche Beobachtungen kann man in den Schriften jedes Arztes finden, der unter Kranken mit dieser Art von geistiger Insuffizienz praktiziert hat. Aber niemand hat diese Seite der menschlichen Natur und die Rolle des Arztes als „directeur" umfassender verstanden als Pierre Janet. Seine Arbeiten enthalten viele Beispiele dessen, was er die maladie de l'isolement zu nennen

[1] Léon Gauthier, La Chevalerie. p. 99.

[2] Dr. Paul Farez, Stigmates de Dégénérescence mentale et psychothérapie. Rev. de l'hypnotisme. Avril 1910.

wagt. Gièle besteht auf ihrem Bedürfnis sich jemandem hinzugeben, sich zu verlieren, ihre Persönlichkeit zu opfern, um in etwas Höherem zu leben. Sie hat immer „einen Trieb sich anzuschmiegen" gefühlt [1]. Nadia erklärt: „Das Leben ist nichts, wenn ich nicht jemanden habe, den ich bewundern und dem ich zuhören kann. Es scheint mir, daß der eine, den ich liebe, dem festen Felsen gleicht, an den ich gebunden bin inmitten einer rasenden See [2]." Diese Bedürfnisse sind allgemein. Jeder unserer Mystiker spricht sie in Worten und Taten aus. Wenn Mlle. Vé versucht, ihre Hauptbedürfnisse zu nennen, schreibt sie: „Nichts macht mich unglücklicher als niemanden zu haben, der sich in besonderer und sympathischer Weise für das interessiert, was in mir vorgeht [3]." In der geliebten Gegenwart wissen wir, wie wir handeln sollen, wir sind von quälendem Unbehagen, Unschlüssigkeit und Skrupeln befreit.

„Viele dieser Psychopathen erkennen die Natur ihrer Krankheit nicht und gehen nicht zum Arzt; doch finden sie nichtsdestoweniger einen Merschen, den sie mit der Lenkung ihrer Seele betrauen. B. K., 20 Jahre alt, Tochter eines epileptischen und alkoholischen Vaters, hatte hysterische Anfälle und Lähmungen gehabt. Sie besucht den Kaplan des Hospitals, der sie ermahnt und berät. Sie fühlt sich glücklich und bei besserer Gesundheit, und so kommt sie wieder zu ihm und fragt um Rat, sogar wegen unbedeutender Handlungen. Sie besucht ihn jeden Tag. Ihren Eltern, die diese Besuche mit Mißtrauen betrachten, gelingt es nicht, ihre Häufigkeit zu vermindern. Von dem Tage an, wo sie zum ersten Male den Priester sah, hörten die hysterischen Erscheinungen auf; und dennoch hypnotisierte er sie sicherlich nicht, noch brauchte er Suggestionen irgendwelcher Art [4]. Begegnete Mme. Guyon, als sie Vater la Combe traf, nicht etwas Ähnliches, und im allgemeinen denen, die in der göttlichen Gegenwart leben?

Eine junge Frau, 23 Jahre alt, „wird krank, zeigt den Beginn hysterischer Erscheinungen, weil ihr Mann, der gezwungen ist, von ihr auf Arbeit fortzugehen, sie einige Tage in der Woche allein läßt. Sie sagt: Ich führte nur ein mechanisches Leben; ich pflegte im Wachen zu träumen; ich war wie eine Schlafwandlerin, als ob ich betrunken wäre. Wenn sie unter diesen Umständen in einer ganz zufälligen Manier sich einen Liebhaber nimmt, so ist es — wie ich glaube mit Recht sagen zu dürfen — nicht unter dem Zwang eines physischen Bedürfnisses, sondern wegen des moralischen Bedürfnisses, jemand bei sich zu haben, der sie zum Gehorchen bringt. Tatsächlich verschwanden die hysterischen Erscheinungen sofort [5]. Isolierung ist nach Janet der Hauptfaktor in vielen Psychosen, besonders in ernsten Fällen von Abulie. Er hat viele Beispiele von jungen Frauen gesammelt, die gequält wurden von fixen Ideen, von Zweifelsucht, Hypochondrie und hysterischen Erscheinungen, weil ihre Männer es nicht verstanden haben, die Rolle eines Lenkers ihrer Seele zu übernehmen. „Es sind Leute, die ein instinktives Entsetzen vor der Isolierung fühlen und verzweifelte Anstrengungen machen, jemanden in der Nähe zu behalten [6]."

[1] P. Janet, Les obsessions et la psychasthénie. Paris 1903. Tom. 1, p. 388.
[2] Ibid. p. 389. Siehe auch von demselben Autor: Les médications psychologiques. Paris, Alcan 1919. Tom. 3, p. 386—393 und die folgenden Abschnitte.
[3] Une mystique moderne. p. 153.
[4] P. Janet, Névroses et idées fixes. Tom. 1, p. 458—459.
[5] Ibid. Tom. 1, p. 465.
[6] Ibid. p. 465: Wenn wir die Halluzination der Gegenwart betrachten, werden wir Gelegenheit haben, zum Einfluß Gottes auf den Gläubigen zurückzukehren. In seinem letzten Werk Les médications psychologiques, Tom. 3, Kap. 5, La direction morale, bespricht P. Janet wieder und ausführlicher die Probleme der Isolierung und Lenkung.

Wie ungenügend auch die Energie des Patienten sein mag, wenn sie gehindert, zerstreut, gegen sich selbst geteilt ist, so wird sie doch verhältnismäßig hinreichend, wenn sie unter dem Einfluß eines Freundes, dem man vertraut, angefeuert, organisiert und gelenkt wird. Das ist genau das, was in den vorhergehenden Beispielen erreicht wurde: so wird der Friede der Aktivität gesichert.

Das vollständigste Beispiel einer Beziehung zwischen Personen zueinander, wobei eine die andere durch andere Mittel als rationale Überredung beherrscht und lenkt, ist im Hypnotismus zu sehen. Das französische Wort rapport ist der technische Ausdruck zur Bezeichnung der Beziehung zwischen dem Hypnotisierten und dem Hypnotiseur geworden. Wenn der Leser sich der Erzählung von Mme. Guyons Leben zuwendet, wird er bemerken, daß die Beziehung zwischen ihr und Gott im wesentlichen die des hypnotischen rapport ist. Gott, sagt sie, hinderte sie am Handeln oder trieb sie zur Tat an, ohne daß ihr Wille irgendwie daran teilnahm. In der gewöhnlichen Mystik ist die Beziehung zu Gott — wenn auch noch vom selben Typ — so doch derjenigen näher, die zwischen Freunden besteht, wenn der eine weitgehend vom andern abhängig ist.

Es würde nicht notwendig sein, die tiefe Wirkung menschlicher Beziehungen zu betonen, wenn nicht der Einfluß Gottes auf den Menschen vielen immer noch als von ganz anderer Art erschiene. Die Häufigkeit, mit der ein menschliches Wesen vollständig von einem vertrauten Genossen abhängig ist, könnte durch eine lange Reihe der Liebenden verdeutlicht werden, die sich verzehrt haben, als das geliebte Wesen entschwunden war. Im XI. Kapitel (Das Gefühl unsichtbarer Gegenwart und göttlicher Führung) wird man ein schlagendes Beispiel finden von der Abhängigkeit eines Mannes von hohem intellektuellen Rang, John Stuart Mill, von seiner Frau, sogar noch nach ihrem Tod.

Die intellektuelle Aktivität selbst wird befruchtet durch solche glückliche Kameradschaft, wie sie Mill mit seiner Frau genoß, nicht nur durch den direkten Beitrag der Geliebten an der Lösung der gewöhnlichen Probleme, durch den Anreiz der Diskussion und durch den Wunsch ihr zu gefallen und sich in ihren Augen zu erhöhen, sondern noch in anderer Weise: ihre Gegenwart und sogar der bloße Gedanke an ihre Gegenwart klärt den Geist und reinigt den Willen durch Beruhigung der Reizbarkeit und Ausschaltung der niedrigeren Begierden. Einer meiner Korrespondenten (Nr. 52), der sich beklagt „zu oft geistig zu schielen", bemerkt, daß sein Sehvermögen in der Gegenwart Gottes geklärt wird, und daß er die Dinge in ihren wahren Verhältnissen sieht. So trägt durch die Errichtung dessen, was wir den Frieden der Aktivität genannt haben — wenn nicht in noch direkterer Weise — die freundschaftliche Gegenwart zur geistigen Produktivität und moralischen Führung bei. Von allen Methoden, böse Komplexe zu unterdrücken, ist der Exorzismus, der durch eine liebende Gegenwart bewirkt wird, die ideale.

Daß die Segnungen, die eine seltene menschliche Freundschaft mit sich bringt, in ebensolchem, wenn nicht noch stärkerem Maße durch das Gefühl der Gegenwart göttlicher Personen entstehen können, ist reichlich in den vorhergehenden Biographien verdeutlicht worden. Wir können dieses Thema beenden mit zwei kurzen Zitaten als Ausdruck des Friedens, der Lenkung und Macht, die in Gott und Christus gesucht werden von Christen, die nicht zu unserer Gruppe der großen Mystiker gehören. Beinahe jedes christliche Gebet kann unserm Zweck dienen, das folgende des Kardinals Newman besonders gut: „Lehre mich, o Herr, und befähige mich, das Leben der Heiligen und Engel zu lieben. Nimm mich aus der Ermattung, der Reizbarkeit, der Empfindlichkeit,

der Anarchie, in der meine Seele liegt, und fülle sie mit Deiner Fülle. Hauche mich an mit jenem Hauch, der Energie einflößt und den Eifer belebt [1]." Puseys Flehen weicht nur wenig von dem vorangehenden ab: „Laß mich nicht suchen außerhalb Deiner, was ich nur in Dir finden kann, o Herr, Frieden und Ruhe und Freude und Seligkeit, die nur bleiben in Deiner bleibenden Freude. Erhebe meine Seele über die trübe Runde quälender Gedanken zu Deiner ewigen Gegenwart. ..... Damit ich dort frei atmen möge, dort in Deiner Liebe ruhen, dort von mir selber ausruhen und von allen Dingen, die mich ermüden; und von da zurückkehren, gehüllt in Deinen Frieden, zu tun und zu tragen, was Dir gefallen wird [2]." John Stuart Mill fand in einer Frau, und nach ihrem Tod in ihrem Andenken, was diese Menschen in Gott suchen.

3. Die Universalisierung oder Sozialisierung des individuellen Willens.

Geistige Einheitlichkeit, eine Bedingung für frohe Wirksamkeit im Kampf ums Dasein, ist das Resultat eines doppelten Prozesses: Ausscheidung der disharmonischen Elemente und Organisation der andern. Dieser Prozeß schließt ein, was man die Universalisierung oder Sozialisierung des individuellen Willens nennen könnte; unter Christen wird sie gewöhnlich bezeichnet als Reinigung, Heiligung, der Tod des natürlichen Menschen usw. Ihre soziale Bedeutsamkeit ist so groß, und sie nimmt einen so hervorragenden Platz im Bewußtsein unserer Mystiker ein, daß wir sie einiger Prüfung unterziehen müssen.

Die Mystiker haben häufig so geschrieben, als ob die Ausscheidung oder Einschränkung der egoistischen Tendenzen nur eine Bedingung wäre, sich Gott zu nähern, um die göttliche Vereinigung zu genießen. So beginnt das bekannteste der Werke Ruysbroecks, die Ornements de Noces Spirituelles, mit 22 Kapiteln, welche die Tugenden, die „Ornamente", beschreiben, die der Seele, die dem Bräutigam zu begegnen wünscht, nötig sind. Er verlangt viel: er wünscht, daß die Braut wisse, wie in Geduld zu leiden, demütig und gehorsam zu sein. Sie darf niemandem anhangen, vor allen Dingen nicht sich selbst; sie muß zu allen Opfern und Diensten bereit sein. Sie muß süß sein und voller Mitleid, Großmut und Sanftheit. Ruhig in allen Dingen, wird sie dem Zorn begegnen mit liebenden Blicken und Worten und Taten der Barmherzigkeit. Gleichzeitig muß sie bescheiden und gemäßigt sein, und rein an Leib und Seele. „Reinheit des Herzens bedeutet, daß in allen physischen Versuchungen oder in irgendwelcher Verlockung der Natur der Mensch sich ohne Zögern Gott zuwendet, und sich an Ihn mit einem neuen Vertrauen verliert, ... denn der Sünde oder einem körperlichen Gelüst zuzustimmen wie ein Tier, ist eine Trennung von Gott [3]."

Doch geben Stellen wie diese — außerhalb ihres Zusammenhangs — die Haltung des Mystikers gegenüber den Problemen der Lebensführung nicht

---

[1] Mary W. Tileston, Great Souls at Prayer. London 1904. p. 35. In einer interessanten „Study of the Psychology of Prayer" betont Walter Ranson in dem Americ. Journ. of the Psychol. of Relig. and Educ. Vol. 1 die „Vereinheitlichung des Bewußtseins durch ästhetische Kontemplation Gottes". Der sehr bemerkenswerte Erfolg der „Christlichen Wissenschaft" ist hauptsächlich dem geschickten Gebrauch zu verdanken, der darin von Mitteln gemacht wird, die den Frieden der Ruhe und der Tat erzeugen sollen. Mrs. Eddys Kult richtet sich in einer geschäftsmäßigen Weise auf die Ausschaltung von Angst, Unruhe und andern negativen Geisteshaltungen und nährt geistigen Frieden, Selbstvertrauen und Optimismus.

[2] Ibid.

[3] Noces spirituelles, aus Maeterlincks französischer Übersetzung.

ganz richtig wieder. Heiligung soll nicht nur deshalb erreicht werden, weil sie eine Bedingung der göttlichen Umarmung ist. Die Mystiker erkennen, in verschiedenen Graden der Klarheit, daß das nur eine andere Art selbstischer Befriedigung wäre. Da Gott, ihr himmlisches Vorbild, in ihren Augen die Verkörperung aller Vollkommenheiten ist, schließt die Ähnlichkeit mit Ihm die Ausscheidung aller Selbstsucht ein. So ist die Heiligung sowohl ein Teil des Endziels als eine Bedingung, um Gott von Angesicht zu Angesicht zu treffen und Seine Liebe zu genießen.

Im Grunde herrscht vollständige Einmütigkeit bei unsern Mystikern mit Bezug auf das ethische Ziel und seinen Platz im Plan der Dinge. Und der Leser, dem daran liegt, wird leicht in den vorangehenden Biographien und in der jedes andern christlichen Mystikers Äußerungen finden, die der folgenden von Santa Theresa parallel laufen: „Wahre Vollkommenheit besteht in der Liebe zu Gott und dem Nächsten. ..... Unsere Regeln sind nur Mittel, um diesen Zweck besser zu erreichen [1]." „Sei es klar verstanden, daß die wahre Liebe zu Gott nicht besteht aus Süßigkeit oder aus jener Zärtlichkeit, die wir gewöhnlich begehren, weil sie uns tröstet, uns hilft dem Herrn zu dienen in Gerechtigkeit mit männlichem Mut und Demut. Daß Unser Herr schwache, mutlose Frauen wie mich selbst leitet auf dem Pfad der inneren Freuden — schön, das mag passend sein. ...... Aber daß Diener Gottes, gesetzte, gelehrte, hochgesinnte Männer so viel Schmerz empfinden sollten, wenn Gott ihnen nicht irgendwelche erfreulichen Erfahrungen gibt, das ekelt mich wahrlich an." Daß sie Visionen liebt wegen der Freude, die sie ihr machen, ist offensichtlich; aber sie billigt sie, weil sie zu ihrem moralischen Wachstum beitragen. Sie wird nie müde zu zeigen, welch hoher praktischer Nutzen aus diesen göttlichen Gnadenbezeigungen gezogen werden kann. In dem Licht der Ekstase entdeckt sie „nicht nur die Strahlen, sondern auch die Stäubchen". In Visionen gibt Gott ihr Rat und Trost. Der Eindruck der unaussprechlichen Schönheit des Mensch-Gottes bleibt in ihrer Seele, und ihre Gesinnung ist gereinigt. Dann entspringen heroische Versprechungen und Entschlüsse. Wenn sie ihre hohe Meinung vom „höchst Erhabenen" aller ihrer Visionen rechtfertigen will, sagt sie: „seine Wirkungen sind bewunderungswürdig; es reinigt die Seele wunderbar und beraubt die Sinnlichkeit fast aller ihrer Macht [2]."

St. Theresa ist keine Ausnahme. Was immer die Mystiker sagen mögen, das selbstlose Tätigkeit dem passiven Genießen Gottes unterzuordnen scheint, wird Lügen gestraft durch spezielle Stellen wie die obige, durch die allgemeine Richtung ihrer Schriften, und noch überzeugender durch ihr Leben; sie alle haben sich — sobald die Einheit in ihrem Bewußtsein aufgerichtet war — rückhaltlos im Dienst ihrer Mitmenschen ausgegeben. Das Entzücken des ekstatischen Trance ist ihnen letzten Endes Gottes Mittel, um sie zu größerer Anstrengung auf dem Weg der Heiligkeit zu ermutigen, um ihre moralische Sehkraft zu klären, und um sie zu nützlicheren Werkzeugen göttlichen Handelns zu machen.

Sowohl der Vorrang des ethischen Zwecks wie die Gründlichkeit, mit der er ausgeführt werden muß, treten in den Predigten Taulers stark hervor. Er scheint die Ekstase nur einige Male genossen zu haben, trotzdem, und ganz mit Recht, wird er gewöhnlich für einen großen Mystiker gehalten. Das immerwiederkehrende Thema seiner Predigten ist die Ersetzung des egoistischen,

[1] Inneres Schloß, 1. Wohnung. Kap. II.

[2] Leben, p. 414. Vgl. François de Sales in Fortunat Strowskis Saint François de Sales Paris 1898. p. 263ff.

individuellen Willens durch den göttlichen Willen. Einheit mit Gott bedeutet ihm, wie den meisten christlichen Mystikern, die Öffnung einer Energiequelle, die im Dienst der Menschheit benutzt werden soll. Er ist sehr streng mit denen, die zuerst die Freuden der Frömmigkeit suchen: „Wir müssen die Suche nach Herzenswärme in der Frömmigkeit ..... als einen Mangel an spiritueller Keuschheit betrachten." Und von den Begharden, die sich „Beschauer Gottes" nannten, sagt er: „Man kann sie an dem fleischlichen Frieden erkennen, den sie erlangen, indem sie eine Leere in ihren Seelen machen und das für Einheit mit Gott halten."

Wenige Kapitel in der Geschichte der Menschheit sind tiefer bedeutungsvoll als die, welche von den heroischen Anstrengungen sprechen, den „natürlichen" Menschen beiseite zu setzen und an seiner Stelle den göttlichen Willen aufzurichten, oder — in moderner Sprache — die Anstrengung, vollkommene soziale Wesen aus Geschöpfen mit einer animalischen Ahnenschaft zu machen. Diese Anstrengung mit Bezug auf den universalisierten Willen ist in jeder der vorhergehenden Biographien klar zum Vorschein gekommen.

Es gibt eine Geschichte einer moralischen Krisis, fälschlich Tauler zugeschrieben, die wir trotzdem wiedergeben werden, weil sie das ethische Ideal, das die großen Mystiker verfolgten, ausgezeichnet herausbringt.

Die Freunde Gottes, zu Taulers Zeit eine einflußreiche Sekte längs des Rheintals, bemerkenswert durch die Reinheit ihres Lebens und die Einfachheit ihres Gottesdienstes, betrachteten ihn als ihren geistlichen Vater und Lenker. Dennoch war er — nach einigen von ihnen wenigstens — noch weit vom geistlichen Ziel entfernt. Ein gewisser Nikolas von Basel, der dieser Meinung war, stellte dem großen Prediger eine moralische Diagnose und teilte sie ihm ungeschminkt mit. Hier ist sie in Kürze: „Du vertraust deinem eigenen Wissen und deinen eigenen Talenten. Anstatt nur Gott zu lieben und zu suchen, suchst du deinen eigenen Willen. Du wirst von der Kreatur angezogen und besonders von einem gewissen Menschen, den du unmäßig liebst. Du wirst Eitelkeit und Liebe zur Bequemlichkeit in dir finden. Du hast deine Zeit vergeudet, indem du für dich selbst gelebt hast."

Als Tauler diese anklagenden Enthüllungen hörte, soll er sich seinem Ankläger um den Hals geworfen und ausgerufen haben: „Du hast einen Spiegel vor meine Seele gehalten, mein Sohn. Du hast alle meine Fehler enthüllt; du hast mir gesagt, was in mir verborgen war, sogar daß ich einem Geschöpf anhange. Aber ich sage dir wahrheitsgemäß, daß ich es selbst nicht wußte, und ich glaube nicht, daß irgendein anderes menschliches Wesen irgend etwas davon wissen konnte. Ich sehe jetzt ganz deutlich, daß ich ein Sünder bin, und ich bin entschlossen mich zu bessern, koste es mich auch mein Leben." Und er, der Meister, stellte sich unter die Leitung dessen, den er seinen Sohn nannte.

Die Aufgabe von Nikolas ist es, in Tauler eine völlige Umwandlung herbeizuführen: die Ersetzung der primären, selbstbezogenen Tendenzen durch ein höheres Lebensprinzip. Tauler muß lernen sich zu unterhalten, zu lächeln, schweigen, studieren, predigen, in einem Wort zu leben, ohne auf persönlichen Erfolg zu zielen, ohne nach seinem Vergnügen zu fragen, bewegt durch das einzige Verlangen, den göttlichen Willen triumphieren zu lassen. Zu diesem Zweck stellt Nikolas ihn unter strenge Disziplin.

Die Seele eines Helden war in der Tat nötig, um zwei Jahre lang freiwillig die dauernde Demütigung der reinigenden Lebensführung auszuhalten, die ihm vorgeschrieben war. Vor Ablauf eines Jahres waren seine Klosterfreunde dazu gekommen, ihn zu verachten, und war er von seinen geistlichen Kindern ver-

lassen worden. Schließlich nach einer Krisis, die hier nicht erzählt zu werden braucht, versicherte Nikolas ihm, daß er endlich die wahre göttliche Gnade empfangen habe und fügte hinzu: „Deine Belehrung, die früher vom Fleisch kam, wird jetzt vom Heiligen Geist ausgehen."

Die Universalisierung des individuellen Willens ist letzten Endes die Wurzel des ethischen Zwecks des Christentums. Sie ist mehr als das: sie ist eine Tendenz, die im Menschen kraft seiner Natur und der Umstände des sozialen Lebens erzeugt wurde, und daher geht sie über das Christentum hinaus. Sie erscheint überall, in allen menschlichen Gemeinschaften, innerhalb und außerhalb der Religionen. Der spezielle Beitrag der großen Mystiker zu dieser Sozialisierungsbewegung besteht darin, gewisse christliche Prinzipien wörtlich genommen zu haben, ohne die dem praktischen Menschen so teuren Kompromisse und Annäherungen. Sie haben geglaubt, daß das Ideal vergegenwärtigt werden könnte; und unnachsichtig, heroisch haben sie nach vollkommener Universalisierung gestrebt. Ihr Unternehmen kann als ein gewagtes Experiment ethischen Radikalismus betrachtet werden.

Nichts in der Lebensführung ist ihnen bedeutungslos: überall erkennen sie die Manifestation einer der beiden entgegengesetzten Kräfte, die im Bösen, bzw. in Gott personifiziert sind. Von diesem naiven Standpunkt aus gesehen nehmen im Leben unserer Mystiker gewisse Vorfälle, die kindisch oder albern erscheinen könnten, die Bedeutung an, die sie selbst ihnen zuschreiben. Mme. Guyon stach nicht nach Windmühlen, als sie sich verschiedentlich in eine Raserei der Reue versetzte, weil sie ihrem und ihres Mannes Wunsch nachgegeben hatte, in einem dekolletierten Kleid auszugehen. Eine Kleinigkeit wie diese nimmt die Proportion einer Tragödie für den an, der sie zu einem Kampf zwischen dem Fleisch und dem Geist macht. Der Triumph jenes Wunsches wäre die Unterwerfung des Geistes, er wäre ein erster Schritt zur Ergebung an den Teufel. Ähnliches gilt vielleicht von der sonderbaren Szene, wo dieselbe Person Auswurf in den Mund nimmt [1]. Der Abscheu, den sie bei seinem Anblick fühlte, traf sie wie eine Verdammung. Er bedeutete die Herrschaft des Fleisches, und sie konnte sich nur beruhigen, wenn sie sich selbst die Meisterschaft des Geistes bewiesen hatte.

* * *

Die christlichen Mystiker werden oft angeklagt, einen antisozialen Einfluß ausgeübt zu haben. Dies Urteil beruht auf drei miteinander zusammenhängenden Eigentümlichkeiten. 1. Sie lebten getrennt vom Durchschnitt und im Zölibat. 2. Sie bereiteten sich nicht für ein Leben auf dieser Erde vor, sondern für seine Fortsetzung im Himmel. 3. Sie suchten die Mittel der Erlösung nicht unter Menschen, sondern in Gott. In diesem ungünstigen Urteil ist die in erster Linie bedeutungsvolle Tatsache, der die vorangehenden Seiten gewidmet sind, außer acht gelassen: die Vorbereitung der Mystiker auf den Himmel besteht wesentlich darin, sich seiner wert zu machen. Es war keine Frage bei ihnen, ob die Erlösung durch Glauben oder durch Werke geschehe. Die Erlösung begann auf dieser Erde; sie schloß die Umwandlung des irdischen in den göttlichen Menschen ein, d. h. die Ersetzung des egoistischen individuellen Willens durch den universalen

[1] Das und ähnliches hatte etwas unwiderstehlich Anziehendes für die weniger Ausgeglichenen der Mystiker. St. Marguerite Marie scheint ein perverses Vergnügen daran gefunden zu haben. Man sollte wahrscheinlich Handlungen dieser Art den unwiderstehlich zwingenden Ideen zuschreiben, die bei gewissen Klassen geistiger Störungen erscheinen.

Willen. Und sie waren nicht zufrieden mit der Ausübung dieser Theorie in klösterlicher Abgeschlossenheit. Wenn sie sich bereit fühlten, machten sie sich auf den Weg als Apostel dieses hervorragend sozialen Evangeliums und verbrachten den Rest ihrer Tage, indem sie die Liebe des Allvaters und allgemeine Brüderschaft predigten. Keine Gruppe von Menschen hat nach einer radikaleren sozialen Theorie geliebt oder versucht zu lieben.

Die Angemessenheit ihrer Auffassung vom göttlichen Willen und die Möglichkeit sie zu verwirklichen, sind Fragen der ethischen Würdigung und fallen als solche außerhalb unseres Ziels: psychologische Erforschung der Mystik wie sie ist. Wir wollen jedoch bemerken, daß das mystische Ideal des Nikolas von Basel unrealisierbar erscheinen mag, daß aber niemand, der die Lehren des Christentums ernst nimmt, es absurd nennen darf. In einem vorhergehenden Kapitel kamen wir ohne Überraschung zu dem Schluß, daß, trotz der drastischen Methoden, die sie befolgt hatten, Mme. Guyon und St. Theresa ihr Ziel nie erreichten, und daß der Grad der von ihnen erreichten Heiligung nicht höher gewesen zu sein scheint, als bei tausenden von andern unauffälligen Christen und Nichtchristen. Die Energie der Selbstbehauptung, mit der sie sich selbst geltend machten, und der sie teilweise ihren Ruhm verdanken, war das Haupthindernis für die Ausscheidung der Selbstsucht. Nicht nur erreichten sie ihr Ziel nicht, sondern sie waren auch moralisch nicht klarsehend genug, um sich ihres Mißerfolgs bewußt zu sein.

Die Analyse des moralisch zwingenden Impulses und die Bedingungen seines Entstehens.

Vom Standpunkt der menschlichen Entwicklung ist die bemerkenswerteste Seite der Bewegung, die wir erforschen, daß sie nicht zu einer besseren Anpassung des Individuums an die Gesellschaft wie sie ist, sondern eher zu einer idealen Gemeinschaft zu führen scheint. Die beglaubigte Theorie der Entwicklung sieht in dem, was man „Fortschritt" nennt, eine wachsende Anpassung des Individuums an seine Umgebung. Es ist unleugbar, daß der gewöhnliche Mensch behaglich mit dem Strom schwimmt; seine Angelegenheit ist Anpassung an die bestehende gesellschaftliche Ordnung. Hier und dort, indessen, trifft man einen Menschen oder eine Gruppe von Menschen, die anstatt äußerem Druck tatlos nachzugeben, sich gegen ihn auflehnen. Das Betragen dieser Leute zeigt sich von einem schöpferischen Drängen beherrscht, das sie in Opposition zur bestehenden Ordnung setzt. Während sie sich kaum herablassen, sich physischen Notwendigkeiten anzupassen, versuchen sie mit rücksichtsloser Zähigkeit und unbezähmbarer Energie, einen neuen Gesellschaftstyp aufzustellen. Diese schöpferische Kraft kommt zum Ausdruck in jeder Gesellschaft, und mit besonderer, obgleich vielleicht krankhafter Intensität in der großen Mystik. Sie ist ein Phänomen, das die Aufmerksamkeit des Philosophen verdient, der die Kräfte, welche die menschliche Gesellschaft bestimmen, kennen möchte.

Des Mystikers Kampf auf Leben und Tod gegen den natürlichen Menschen ist zum Teil bedingt durch den Glauben, daß er, um in gesegnete Beziehungen zu Gott einzutreten, Seinen Willen als seinen eigenen annehmen muß. Aber die Tiefe des Problems wird nicht eher klar, bis wir fragen, wie er zu dem Gedanken kam, daß Gott etwas den einleuchtenderen Seiten seiner Natur so Fremdes wie die Heiligung von ihm verlange — etwas das unmöglich vollständig

erreicht werden kann; und wie er dazu kam, so tief an dies Ideal zu glauben, daß er keine zu seiner Verwirklichung führende Anstrengung für zu groß oder zu schmerzhaft hielt? Ein Phänomen — machtvoll, beharrlich und universal wie dies — muß, wie es scheint, der Ausdruck von irgend etwas Fundamentalem in der menschlichen Natur sein.

Gewohnheit und Ehrfurcht vor heiligen Dingen haben dazu beigetragen, den Psychologen von der Betrachtung dieses höchst interessanten Problems fernzuhalten. Man hielt es für ausreichend zu sagen, daß der Mensch durch die „Stimme Gottes" getrieben wurde, oder daß in dieser Beziehung sein Betragen ein unerforschlicher Ausdruck der „Universalen Vernunft" sei. Die Wissenschaft ist jetzt in der Lage, dies Phänomen aus seiner zu lange innegehabten Stellung der splendid isolation herauszunehmen, und ihm seinen angemessenen Platz in der menschlichen Psychologie anzuweisen: sein psychologischer Ursprung, die Bedingungen seines Entstehens und seine Entwicklung können verfolgt werden.

* * *

Der Zug des Nachdrücklichen und Zwingenden gehört nicht nur moralischen, sondern auch gewissen nichtmoralischen Tendenzen an. Beispiele der letzteren Klasse sind solche quälenden Erfahrungen wie der Anreiz, vom Bett aufzustehen und nachzusehen, ob das Gas ordentlich ausgedreht ist. Man hat es gerade ausgemacht, und man weiß, daß man es getan hat, trotzdem erscheint der Impuls aufzustehen, um die Tatsache zu beglaubigen so oft wieder, wie man ihn zurückweist, bis man schließlich, um Frieden zu haben, aufsteht und das zwingende Gebot ausführt.

Zur Erklärung dieses Typs einer nichtmoralischen zwingenden Tendenz könnte ein Freudianer nach unterdrückten, unterbewußten Faktoren suchen. Die Wahrscheinlichkeit besteht indessen, daß in den meisten Fällen eine rein physiologische Ursache gesucht werden sollte. Gerade so wie ein bestimmter Teil der Haut in einem Zustand der Reizbarkeit sein kann und daher eine mehr oder weniger fortlaufende Tendenz zu Kratzbewegungen hervorrufen kann, so kann man im Zentralnervensystem Gruppen von Neuronen vermuten, die in einem Zustand abnormer Reizbarkeit sind, oder die offene Entladungskanäle geworden sind. So könnte, ohne irgendwelche logische Ursache, eine Tendenz zu einer bestimmten Handlung und ein entsprechendes Ideensystem beharrlich wiederkehren.

Aber die Tendenzen, mit denen wir es zu tun haben, sind nicht nur zwingend und beharrlich, sie besitzen auch noch eine andere Eigenschaft: sie werden gebilligt, sie führen das Gefühl von Pflicht, von etwas Seinsollendem mit sich. Die wesentliche Tatsache ist, daß — während sich das Subjekt im Falle der nichtmoralischen Imperative der Absurdität oder Unnötigkeit des Anreizes bewußt ist —, wenn der moralische Imperativ gefühlt wird, die Handlung als geboten erscheint: sie sollte ausgeführt werden. Die nichtmoralischen und die moralischen Imperative können gleich beharrlich sein und können beide der Ausdruck eines äußeren Willens zu sein scheinen; aber der zweite allein empfängt die Vasallenschaft des Subjekts. Ohne sie wird ein Anreiz nicht als moralisch zwingend empfunden.

Bevor wir versuchen, die Bedingungen zu nennen, unter denen ein beharrlicher Impuls als moralisch gebieterisch gefühlt wird [1], soll man sich endgültig

[1] Wir haben es nicht zu tun mit moralischen Urteilen, in denen ein Betragensverhalten nur klassifiziert wird als zu einer Klasse gehörig, die wir als recht zu betrachten gelernt haben.

darüber klar sein, daß wir es nicht zu tun haben mit den objektiv betrachteten Bedingungen des Rechten, sondern nur mit denen, welche die Überzeugung des Rechten hervorbringen. Dieser Unterschied ist geläufig. Das, was einem Menschen zu einer bestimmten Zeit als Pflicht erscheint, mag einem andern nicht so erscheinen, auch nicht einmal demselben Menschen bei anderer Gelegenheit. Es ist mit dem Rechten wie mit der Wahrheit; die Bedingungen, die in irgendeiner besonderen Lage eine Gewißheit der Wahrheit hervorbringen, sind nicht notwendig genügend, um die Entdeckung der Wahrheit zu sichern.

Die spezifischen Qualitäten der Gefühle des Rechten und des Seinsollens sind natürlich unbeschreibbar. Man kann versuchen, die Bedingungen ihrer Entstehung zu bestimmen, aber die Gefühle selbst sind einfache, unmittelbare Daten der Erfahrung.

Ein Beispiel wird uns helfen, die Natur der Sachlage zu realisieren, die ein Gefühl der moralischen Verpflichtung entstehen lassen könnte. Nehmen wir an, daß ich nachts durch das Husten meines Bruders, der krank im Nebenzimmer liegt, aufgeweckt werde. Meine erste Regung mag sein zu ihm zu gehen, um etwas zu seiner Erleichterung zu tun. Aber bevor diese Handlung ausgeführt wird und infolge einer mehr oder minder dunklen Furcht vor der Unbequemlichkeit, mitten in der Nacht in einem kalten Zimmer aufzustehen, erhebt sich ein gegnerischer Impuls, d. h. eine Abneigung vor dem Aufstehen. Die Abneigung ist kaum vorbei, bevor eine Kette von Überlegungen, jede mit ihrer eigenen Tendenz zum Handeln, mir durch den Sinn ziehen kann: Mein Bruder könnte wirklich einen Beistand nötig haben; wenn ich nicht zu ihm gehe, so könnte das ernste Folgen haben; es ist selbstsüchtig von mir, mich durch die Furcht vor Unbequemlichkeit aufhalten zu lassen; und doch, wenn ich aufstehe, könnte ich mich erkälten, und mit Erkältungen soll man nicht spassen usw. usw. Die Diskussion kann zum Abschluß gebracht werden durch einen kategorischen Imperativ: „Du solltest aufstehen."

Es könnte geschehen, daß ich — durch einen sympathetischen Impuls bewegt — aufstehe und zu meinem Bruder gehe, bevor ich den kategorischen Imperativ gehört habe. In diesem Falle würde mein freundliches Betragen nicht die Qualität eines moralischen Imperativs besitzen. Es würde nur ein impulsives Betragen sein — genau wie meine Handlung im Bett zu bleiben, wenn ich abgeneigt bin, aufzustehen. Ein ursprüngliches Gefühl der Pflicht wird nur gefühlt, wenn die Folgen für mich und meinen Bruder — sowohl beim Hingehen zu ihm wie beim Nichthingehen — gemustert und zum Abschluß gebracht sind.

Wenn die Überlegung der Folgen der Ausführung, ebenso wie der Nichtausführung der Handlung vollständig ist, so wird die Endtendenz zum Handeln natürlicherweise als kategorisch gebieterisch gefühlt. Der Ausdruck „vollständig" bedeutet nicht, daß man an jede Folge gedacht und sie richtig gewertet haben muß — das würde nur einem allwissenden Wesen möglich sein. Er bedeutet nur, daß die Diskussion nicht verfrüht durch eine gefühlsmäßige Wallung zum Abschluß gebracht worden ist, sondern daß ihr erlaubt war, sich in einer Atmosphäre von Leidenschaftslosigkeit, Objektivität und universalisiertem Zweck zu entwickeln [1].

---

[1] Wenn eine leidenschaftslose Überlegung nicht in einer Tendenz zu einer bestimmten Handlung endet, werden wir über den Weg der Pflicht im Zweifel gelassen. Aber wir befassen uns jetzt mit Überlegungen, die in einen klaren und spezifischen Impuls ausgehen.

Das Resultat einer leidenschaftslosen Überlegung, welche nur selbstsüchtige Interessen einschließen würde, d. h. welche alle selbstsüchtigen Seiten des Problems kühl gegeneinander abwägen würde

Wenn statt dessen meine Absicht bei der Überlegung gewesen wäre festzustellen, was meinem eigenen Interesse am meisten nützen würde, und andere Motive zum Handeln — altruistische Motive z. B. — unbeachtet zu lassen oder zu vernachlässigen, dann würde das Resultat nicht als moralisch gebieterisch gefühlt werden: Ich würde nicht die Überzeugung haben, daß es das einzig Richtige wäre. Das unbestimmteste Bewußtsein von irgend etwas Unterdrücktem würde der Entscheidung das Gefühl der Pflicht nehmen.

Wir sagen daher, daß das Gefühl moralischer Verpflichtung notwendig jede Tendenz zum Handeln begleitet, die das Resultat einer Überlegung ist, bei der kein Impuls ausgeschlossen worden ist, d. h. einer Überlegung, die den ganzen Menschen darstellt. Wenn das realisiert ist, kann der resultierende Anreiz nicht anders empfunden werden denn als das einzig Richtige, da er aus allen Tendenzen, die dem Bewußtsein gegenwärtig sind, resultiert.

Die Qualität der moralisch gebieterischen Entscheidung, die der traditionelle Ausdruck als „die leise, kleine Stimme" bezeichnet, und ihre Herleitung von einem außerhalb des Menschen befindlichen Ursprung ergeben sich ganz natürlich aus den Umständen ihrer Entstehung; ihr fehlt die laute, fleischliche Qualität von Entscheidungen, die im Drang der Leidenschaft gefällt werden; und außerdem scheint sie dem Individuum von außen zu kommen, teilweise wegen ihrer Leidenschaftslosigkeit und teilweise weil sie aus einem universalisierten Zweck hervorgeht. Sie kann sehr wohl die Stimme der universalen Vernunft genannt werden.

* * *

Aber es kann sein, daß man die empfundene Pflicht nicht tut. Aus welchem Grunde wird die Schlußfolgerung aus einer leidenschaftslosen Erwägung nicht immer ausgeführt? Während der Überlegung, die in einem moralischen Imperativ enden kann, sind die widerstreitenden Kräfte nicht mit ihrer ganzen strebenden und emotionellen Energie gegenwärtig; sie sind nur vertreten. Die Vertretung mißachtet die Intensität der Impulse und Wünsche und zieht nur ihre Qualität, ihren Wert in Betracht; es ist eine qualitative, nicht quantitative Vertretung strebender Kräfte. Daher geht die Entscheidung, wenn sie kommt, nicht nach Macht, sondern nach Recht.

Die Natur dieser Vertreter, Träger des qualitativen Werts der Impulse und emotionellen Kräfte, stellt ein schwieriges Problem dar, das wir jetzt noch nicht lösen können [1]. Wir müssen uns zufrieden geben mit der Versicherung, die aus Selbstbeobachtung erwachsen ist, daß das Nachdenken über ein Verhalten, mit der Absicht zu bestimmen was geschehen sollte, das Bestreben einschließt, alle denkbaren Resultate der möglichen Handlungsweisen mit Bezug auf alle Betroffenen zu entdecken und zu werten. Solche Würdigung ist nur möglich, wenn bei universalisiertem Standpunkt das Individuum die Freiheit und Unparteilichkeit genießt, die mit dem Zumschweigenbringen der Leiden-

— soweit das Subjekt sich über sie klar wäre — würde kategorisch gebieterisch sein, vorausgesetzt daß es die Resultante des ganzen Menschen wäre. Aber dieser hypothetische Fall könnte kaum in einer zivilisierten Gesellschaft verwirklicht werden; denn es ist unglaubhaft, daß irgend jemand imstande sein sollte, leidenschaftslos ein Verhalten zu überlegen und nicht bei dem einen oder andern Punkt zu merken, daß die Interessen und Rechte Anderer Elemente des Problems bilden. Es gibt im menschlichen Individuum angeborene Tendenzen, die auf Selbstopferung und Rücksicht für andere ausgehen, und die kaum gänzlich ungefühlt bleiben können während einer leidenschaftslosen Betrachtung des in Aussicht stehenden Betragens.

[1] Der Sprachmechanismus ist sicherlich in den Mechanismus dieser Vertretung eingeschlossen.

schaften eintritt, und das ist gleichbedeutend mit einer Ersetzung der Energie der Tendenzen durch ihren Qualitätswert.

Nun sind diese qualitativen Stellvertreter — wenn auch nicht ohne einige eigene motorische Energie — sehr schwach im Vergleich zu der Macht der Impulse und Wünsche, die sie vertreten. Trotzdem würde der Entschluß gewöhnlich ausgeführt werden, wenn das Subjekt dafür lange genug in der Haltung der Leidenschaftslosigkeit verbliebe. Unglücklicherweise ist bei den meisten Menschen der Zustand der Integration höchst unbeständig. Er wird sehr leicht durch jeden Reiz zerstört, der irgendeine besondere Tendenz in Tätigkeit setzt. Und so geschieht es sehr häufig, daß, bevor der Befehl ausgeführt sein kann, der Zustand leidenschaftsloser Überlegung der gewöhnlichen Gemütslage Platz gemacht hat, in der ein bestimmter Anreiz oder eine Gruppe von Anreizen zum Handeln führen ohne Bezugnahme auf andere Anreize.

Um ausgeführt zu werden, müssen leidenschaftslose Entschlüsse gewöhnlich gestützt werden durch einige der primären Kräfte der menschlichen Natur. Wenn sie auf Selbstaufopferung gerichtet sind, können sie unterstützt werden durch jene ursprünglichen, angeborenen altruistischen Tendenzen, die sich am machtvollsten in der Beziehung der Eltern zu ihren Kindern ausdrücken, und durch das Gefühl der Selbstachtung in der Form, die es in zivilisierten Menschen annimmt. Im Laufe der sozialen Entwicklung kommt das Individuum dazu, die gute Meinung seiner Mitmenschen zu schätzen und daher zu suchen. Leuten von hoher Kultur kommt es nur auf die gute Meinung einer kleinen Klasse hervorragender Personen an; und bei solchen von der höchsten Entwicklungsstufe wird vor allem Selbstanerkennung gesucht — eine Anerkennung, die nur durch Anpassung an ein Ideal des Selbst gewonnen werden kann. Handeln in Übereinstimmung mit dem leidenschaftslosen Entschluß ist eine entwickelte Art der Selbstbejahung [1]. Anwärter auf geistliche Vollkommenheit werden hauptsächlich durch den Gedanken der moralischen Niederlage oder des moralischen Sieges beeinflußt; während man auf einer tieferen Stufe der Entwicklung zur Tat getrieben werden kann durch den Gedanken der physischen Niederlage oder des physischen Sieges.

In Personen, die vom christlichen Glauben durchdrungen sind, kommt die Idee Gottes dazu, eine Rolle von höchster Bedeutung im moralischen Leben zu spielen. Letzten Endes ist es die Anerkennung Gottes, die der Christ sucht. Wie mächtig die Idee Gottes menschliches Handeln beeinflussen kann, wenn er nicht nur als Gesetzgeber und Richter, sondern auch, und zwar in erster Linie, als liebender Kamerad aufgefaßt wird, verkündet das Leben aller großen Christen.

* * *

Es ist schon gesagt worden, daß die innere Nötigung zur Sozialisierung, die sich so dramatisch im Leben unserer großen Mystiker ausdrückt, mit den offenbaren Bedürfnissen der Gesellschaft in Widerspruch steht. In dieser Hinsicht stimmt ihr Leben, wie auch das aller derjenigen, die den moralischen Imperativ lebhaft fühlen, nicht mit dem landläufigen Gesetz der Entwicklung durch Anpassung an das Milieu überein. Es ist eher eine Anpassung an innere Bedingungen.

[1] Für eine Darstellung der Natur und der Bildung des Gefühls der Selbstachtung und seiner Funktion siehe Wm. Mc Dougalls Introduction to Social Psychology Kap. VII, VIII und IX.

Wir verstehen jetzt, daß das, was wir „innere Anpassung“ genannt haben, in einer spezifischen Organisation der in der menschlichen Natur vorhandenen Tendenzen besteht. So daß sie aus einem ersten Stadium gegenseitiger Unabhängigkeit und einem zweiten Stadium des Konflikts in einem dritten und letzten Stadium funktionell organisiert und vereinheitlicht werden auf der Basis ihres sozialen Werts. Die resultierenden Tendenzen zum Handeln sind also der Ausdruck einer vereinheitlichten Persönlichkeit in funktioneller Beziehung zu einer idealen Gesellschaft. Dieses Werk der Vereinheitlichung kann nicht nur als Angleichungsantwort auf äußere Reize betrachtet werden; es verrät das Vorhandensein innerer konstruktiver Kräfte — Kräfte, die eine Änderung der sozialen Ordnung zur Folge haben.

4. Der Geschlechtstrieb.

Das Geschlecht, neben Nahrung und Selbstbehauptung die wichtigste Angelegenheit des Menschen, konnte im Prinzip nicht vom religiösen Leben getrennt bleiben, da die Religionen Methoden zur Lebenserhaltung und -erhöhung sind. Sie scheiden sich vom weltlichen Leben nicht so sehr durch ihren Zweck wie durch die Mittel, die sie gebrauchen, um ihn zu realisieren. Das was das weltliche Leben durch natürliche, menschliche Mittel erreichen möchte, suchen die Religionen, indem sie sich an übermenschliche, göttliche Kräfte wenden.

Unter den vielen historischen Verbindungen von Geschlechtsleben und Religion sind die folgenden drei besonders auffallend: 1. In den frühen Religionen wird die zeugende Kraft in Göttern, die als ihre Verkörperung betrachtet werden, verehrt. 2. Jungfräulichkeit wird den Göttern geopfert, um ihre Gunst zu erlangen. 3. Jungfräulichkeit und Enthaltsamkeit werden auferlegt, entweder wieder als ein den Göttern wohlgefälliges Opfer, oder weil die Hingabe an die Freuden des Fleisches als Wurzel großer moralischer Übel betrachtet wird.

Aus diesen Verbindungen von Geschlechtsleben und Religion hat sich eine große Mannigfaltigkeit von Zeremonien und Bräuchen entwickelt, von denen einige dem zivilisierten Gewissen abscheuerregend sind. Sexuelle Faktoren sind im religiösen Leben genügend augenscheinlich, um sorglose oder unwissende Schriftsteller zu der Behauptung gebracht zu haben, das Ganze sei sexuellen Ursprungs. Es würde genau so falsch sein zu sagen, das einzige Bedürfnis des Menschen sei das sexuelle.

In diesem Abschnitt haben wir es nur zu tun mit dem sexuellen Instinkt, wie er sich in der christlichen Mystik äußert. Die anerkannte Verbindung zwischen diesem dominierenden Instinkt und der christlichen Mystik ist eine doppelte: der christliche Gott wird aufgefaßt als ein Gott der Liebe, und Keuschheit und Enthaltsamkeit werden als Zustand der Vollkommenheit betrachtet. Die Verbindung dieser zwei Glaubenssätze führt notwendig zu Konflikten, die nur bei normalen, wohl ausgeglichenen Personen in Schranken gehalten werden können.

Eine Diskussion sexueller Dinge in Verbindung mit Religion mag für einige Leser anstößig sein; und doch kann man sie in einer Studie über die große Mystik nicht umgehen. Diese Leser werden sich zum Schluß wahrscheinlich im Besitz einer wertvollen Einsicht befinden; auf jeden Fall ist unsere Aufgabe klar, und alles, was man von uns verlangen kann, ist, nicht unnötig bei gewissen unangenehmen Tatsachen zu verweilen, die erwähnt werden müssen, um die Rolle des Geschlechtstriebes in der mystischen Religion klar zu machen.

Die These, die wir vertreten werden, ist, daß die Freuden, die nach der Aussage unserer großen Mystiker alles, was die Welt und die Sinne verschaffen können, überschreiten, mit einer gewissen Tätigkeit der Geschlechtsorgane verbunden sind. Um diese These zu begründen, werden wir unter anderm zu zeigen haben, daß eine Beziehung zwischen den Regungen der Zuneigung und Liebe einerseits und sexueller Aktivität andererseits besteht; und daß die Geschlechtsorgane bis zu einem beträchtlichen Grad erregt werden können, ohne daß die Person sich ihrer Beteiligung bewußt wird.

a) Die Beziehung von Zuneigung und Liebe mit organischer Geschlechtstätigkeit.

1. Wir beginnen mit der Formulierung dessen, was von fast allen Spezialisten der sexuellen Psycho-Physiologie vertreten wird. Die Theorien von Joanny Roux, Albert Moll, Havelock Ellis und Sigmund Freud stimmen untereinander überein und unterscheiden sich von der populären Ansicht darin, daß sie dem Geschlechtstrieb eine viel weitere Basis als die eigentlichen Geschlechtsorgane geben [1]. Nach diesen Theorien kommt die ursprüngliche Quelle dieses Triebs vom Organismus als Ganzem. Wenn der Körper reift, und besonders zur Zeit der Pubertät, wird er enger und enger mit den Fortpflanzungsorganen verknüpft.

Die Tatsachen, die zu dieser Auffassung geführt haben, sind zahlreich und keineswegs mehrdeutig. Viele von ihnen sind seit Jahrhunderten bekannt. Im folgenden die bemerkenswertesten: die Entfernung der Ovarien bei Frauen beseitigt gewöhnlich weder die sexuelle Begierde noch den sexuellen Genuß. In einigen Fällen werden sie durch die Operation vergrößert. Häufig überdauert auch der Geschlechtstrieb die Wechseljahre. Man kennt außerdem eine Anzahl von Fällen, in denen bei angeborener Abwesenheit aller sexuellen Sekretionsorgane, die mit den Geschlechtsfunktionen in Verbindung stehen, sich dennoch sexuelle Begierde gezeigt hat [2].

Beim Mann sind die Tatsachen ganz parallel: die Entfernung der Testikel nach der Pubertät beseitigt weder sexuelle Begierde noch Genuß. Je früher die Kastrierung, desto weniger ausgesprochen die sexuelle Begierde; aber selbst wenn die Kastrierung in früher Kindheit vorgenommen wird, kann sich sexuelle Begierde entwickeln. Es ist auch ganz bekannt, daß junge Kinder lange vor der Pubertät wollüstige Gefühle erfahren, und daß das Übel anormaler sexueller Befriedigung sich bis auf Kinder, die kaum der Wiege entwachsen sind, ausdehnt [3].

Der vorstehende Bericht zeigt, daß der Geschlechtstrieb einen viel weiteren Ursprung hat als den, der ihm zugeschrieben wird, wenn er als ausschließlich

[1] Eine ausführlichere Diskussion der Theorien von Moll und Ellis ist in des letzteren Studies in the Psychology of Sex, Vol. 3, Ab. 1, zu finden. Über Freuds Theorie siehe Three Contributions to the Theory of Sex, New York 1916. Über die Theorie von Roux siehe Psychologie de l'Instinct Sexuel.

[2] Von Colman, Clara Barrus und andern beobachtete Fälle werden von Ellis, ibid. S. 11—12, wiedergegeben.

[3] In The Sexual Life of the Child von Albert Moll sind folgende Feststellungen zu finden: „Der Höhepunkt der Wollust kann bei Kindern eintreten in Abwesenheit von Spermatozoa und Ova" (sogar vor 7 Jahren); „Es kann als endgültig festgestellt gelten, daß die gleichmäßige wollüstige Empfindung und besonders der Höhepunkt der Wollust in einem Alter auftreten kann, in dem jedenfalls noch nicht genügend viel Sekretion existiert, um aus der Urethra ausgeschieden zu werden, und daher ist die Existenz solcher Sekretion nicht unzweideutig offenbart." S. 58—59.

an die Funktion der wesentlichen Fortpflanzungsorgane gebunden betrachtet wird. Nach dieser Ansicht ist der Geschlechtstrieb, die libido der Freudianer, ursprünglich eine Funktion des ganzen Körpers. Selbst wenn er im Laufe der animalischen Entwicklung besonders mit gewissen Teilen des Körpers in Verbindung tritt, bleibt er trotzdem bis zu einem gewissen Grade mit dem ganzen Organismus verbunden. Es ist mit dem Geschlechtstrieb sehr ähnlich wie mit dem Hunger. Am Anfang des animalischen Lebens existieren keine besonderen Ernährungsorgane; jeder Teil des Körpers nimmt Nahrung auf und verdaut sie. Allmählich werden diese Funktionen besonders geeigneten Organen übergeben, von denen jetzt die deutlicheren Hungergefühle ausgehen. Trotzdem ist der übrige Körper einigermaßen empfindlich für das Nahrungsbedürfnis geblieben und kann bis zu einem gewissen Punkt ohne das Eingreifen des speziellen, für diesen Zweck vorgesehenen Apparats befriedigt werden [1].

2. Sexuelle Erregung tritt primär als Folge innerer körperlicher Tätigkeit und äußeren Reizes (Berührung, Geruch, Anblick) auf. Im zivilisierten Menschen jedoch wird die sexuelle Begierde fast ebenso wirksam durch Abbildungen und Ideen wie durch tatsächliche Empfindungen erregt. Und wegen seines Reichtums an geistigen Assoziationen ist die Zahl der wahrgenommenen oder nur gedachten Objekte, die zu Gedanken an das Geschlecht führen können, fast unbegrenzt.

3. Ideen genügen beim Menschen nicht nur um Liebesbegierde zu erwecken, sondern sie können auch körperliche Reize hinreichend ersetzen und zum Orgasmus selbst führen. Das, was fast jedem im Schlaf geschehen ist, ist ein bekanntes hierher gehöriges Beispiel. Es gibt Personen, bei denen sogar im Wachen der sexuelle Orgasmus stattfindet ohne jede merkliche äußere physische Vermittlung. Ellis erzählt den Fall eines Mannes von 57, eines etwas exzentrischen Predigers: „Meine ganze Natur", schreibt dieser Mann, „kommt einigen Menschen mit solcher Liebe entgegen und sie erregen und bewegen mich so, daß ich Emission gehabt habe, während ich bei ihnen saß, ohne einen geschlechtlichen Gedanken, nur die Freude der Seele äußerte sich auf diese Weise, und ein warmes Gefühl von Gesundheit durchströmte den ganzen Körper. Es war kein spasmodischer Schluß, sondern ein angenehmes, sanftes Gefühl, als die wenigen Samentropfen austraten." Ellis nimmt an, daß es nicht Samen war, sondern prostatische Flüssigkeit. „Den Zustand dieses Mannes kann man sicherlich als etwas krankhaft ansehen; er wird sowohl von Männern als auch von Frauen angezogen; und der Geschlechtstrieb scheint reizbar und schwach zu sein; aber ein ähnlicher Zustand findet sich oft bei normalen Frauen, wahrscheinlich wegen Unterdrückung des Geschlechtslebens, und bei Individuen, die sich in einem allgemeinen Zustand normaler Gesundheit befinden. Schrenck-Notzing kennt eine Dame, die „spontan sexuell erregt wird, wenn sie Musik hört oder Bilder ansieht, die nichts Laszives haben; sie kennt keine geschlechtlichen Beziehungen. Eine andere Dame wird sexuell erregt,

[1] Vgl. Joanny Roux, Psychologie de l'Instinct Sexuel 1899. p. 22ff. Ähnliche Analogien bestehen bei jeder der spezialisierten Funktionen, die ursprünglich dem ganzen Körper angehörten. Jacques Loeb und andere haben gezeigt wie, besonders bei niedrigeren Tieren, bevor das Nervensystem sehr kompliziert geworden ist, die Nervenfasern nicht nötig sind zur Weitergabe der Reize. Sie erleichtern nur die Leitung und führen die Nervenreize zu scharf bestimmten Punkten des Körpers. Wenn die Nervenelemente entfernt werden, bleiben Bewegungen in Erwiderung äußerer Reize trotzdem bestehen.

wenn sie schöne Naturszenen wie die See sieht. ... Solche Fälle sind keineswegs selten [1]."

Eine genügende Vertrautheit mit Tatsachen, die nur eifrigen Erforschern des sexuellen Lebens bekannt werden, begründet die Überzeugung, daß die Geschlechtsorgane bis zu einem gewissen Grade mit einer Sicherheit und Zartheit auf alle zärtlichen Gedanken reagieren, die dem weniger Erfahrenen unmöglich erscheinen wird. Sogar die keuschesten Liebesgedanken — wenn die Mutter an ihr Kind denkt und es ans Herz drückt — erwecken die Tätigkeit des sexuellen Organismus. Es bestehen jedoch sehr große individuelle Verschiedenheiten in der Intensität dieser Reaktion. Diese Feststellung kann man durch die Erwähnung von Experimenten [2] glaubhafter machen, in denen Mosso demonstrierte, daß bei einem normalen Menschen fast jeder wahrgenommene und ohne Ausnahme jeder erregende Reiz Kontraktionen der Blase verursacht, Kontraktionen, derer das Subjekt sich nicht bewußt war.

4. Das Subjekt der wollüstigen Erregung braucht sich der Teilnahme seiner Geschlechtsorgane nicht bewußt zu sein und kann daher sein Entzücken als „geistlich" betrachten.

Sehr grobe Auswirkungen des Geschlechts, die als „geistliches Glück" betrachtet werden, kann man bei geistig defekten Personen beobachten. Mehrere Jahre lang hatte Pierre Janet eine außerordentlich psychopathische Frau in Beobachtung, bei der diese Verbindung zutage trat. Sie genoß häufig den ekstatischen Trance, den sie in den geläufigen Ausdrücken der großen Mystiker beschreibt; ich habe „Entzückungen, die man außerhalb Gottes unmöglich kennen lernen kann ... die Erde wird für mich in Wahrheit zur Vorhalle des Himmels, ich genieße im voraus seine Freuden ... ich möchte imstande sein, meine Freude mitzuteilen. ... Meine Eindrücke sind zu heftig und es macht mir Mühe, mein Glück im Zaum zu halten [3]. ..."

„Bei vielen hysterischen und psychisch anormalen Frauen", schreibt Ellis, „sind autoerotische und sexuelle Phänomene im allgemeinen sehr genußreich, obgleich sie keine Ahnung von dem erotischen Charakter dieser Erfahrung haben mögen. Ich bin interessanten und extremen Beispielen in den veröffentlichten Erlebnissen weiblicher Nachfolger des amerikanischen religiösen Führers T. L. Harris, des Begründers der ‚Bruderschaft des Neuen Lebens', begegnet. So wird in einem Pamphlet mit dem Titel Internal Respiration von Respiro ein Brief von einer Ärztin zitiert, die schreibt ‚Eines Morgens erwachte ich mit

---

[1] Havelock Ellis, Auto-Erotism: a psychological study, the Alienist and Neurologist, April 1898.

Ein dem obigen ähnlicher Fall wird berichtet von R. Dupony in dem Journ. de Psychol. Norm. et Pathol. Tom. 2, p. 421—423. 1905. Bevor Hélene M. Kleptomanin wurde, hatte sie ein steigendes Vergnügen daran gefunden, mit großen Geldsummen umzugehen, sie auf der Bank zu deponieren, oder sie auszugeben. Ihr Mann war Kaufmann. Sie pflegte ihn zu bitten nicht durch Scheck zu zahlen, um nicht den köstlichen Schock zu verlieren, das Geld herauszuzählen, ein Entzücken, das täglich auserlesener wurde. Später nach dem Verlust ihres Mannes und ihres Vermögens, als sie Kleptomanin geworden war, kam sie dazu, dasselbe Entzücken zu empfinden. Während sie z. B. ein Stück Spitze stahl, pflegte sie eine große Befriedigung zu fühlen, ihr Herz schlug heftig und ihre Atmung war gestört. Sie vergleicht ihre Empfindungen den großen Freuden früherer Zeiten, wenn sie große Rechnungen bezahlte. Sie war sich der Beteiligung ihrer Genitalien an ihrem Genuß bewußt.

[2] Clark University Decennial Publications 1899. p. 396—407. Abgedruckt im Anhang, zu H. Goddards Psychology of the Normal and Subnormal.

[3] Une Extatique, Bull. de l'Inst. Psychol. International 1901. p. 230. Die sexuelle Verbindung, auf welche ich oben anspiele, erwähnte der Verfasser selbst mir gegenüber.

einem sonderbaren neuen Gefühl in meinem Schoß, das ein oder zwei Tage dauerte; ich war so sehr glücklich, aber die Freude war in meinem Schoß, nicht in meinem Herzen'. ,Zuletzt', schreibt eine Dame, die in dem Pamphlet zitiert wird, ,fiel ich in Schlummer, auf dem Rücken liegend, Arme und Füße verschränkt, eine Stellung, in der ich mich beim Aufwachen fast immer finde, gleichgültig in welcher Stellung ich etwa einschlafe. Sehr bald erwachte ich aus diesem Schlummer mit einem äußerst genußreichen Gefühl, jede Fiber zitterte in einem auserlesenen Wärmestrom. Ich lag auf der linken Seite (was ich sonst nie kann) und war in der Umarmung meines Genossen. Wenn du es nicht gesehen hast, kann ich dir keine Idee von der Schönheit seines Fleisches machen; und mit welcher Freude ich es sah und fühlte. Denke nur, leuchtendes Fleisch; o, solche Farben, die man sich nie vorstellen könnte, wenn man sie nicht gesehen hat' usw. [1]."

Unter meinen Korrespondenten berichtet eine unverheiratete Frau (Nr. 120), daß sie von den mit ihren Liebessachen verbundenen Gefühlen, die sie früher für religiös hielt, jetzt weiß, daß sie sexuellen Ursprungs waren. Bei dieser Entdeckung wurde sie unterstützt durch die Lektüre verschiedener weiblicher Mystiker und besonders durch Maudsleys Mind and Body. Zuerst war sie „ziemlich entsetzt", aber jetzt ist sie nicht nur mit diesem Zusammenhang versöhnt, sondern findet ihn natürlich und schön.

Die vorhergehenden Beispiele zeigen, welcher Grad von Blindheit normalerweise bei Frauen bestehen kann mit Bezug auf die Teilnahme des Geschlechtstriebes an religiösen Dingen. Sollte man versucht sein, das Nichterkennen sexuellen Zusammenhangs mit gewissen „geistlichen Entzückungen" ausgesprochener Dummheit zuzuschreiben, würde der Fall der Mlle. Vé (der bald besprochen werden wird) [2] genügen, um uns eines Besseren zu belehren. Die Beteiligung der Sinne ist zwar klar, aber selbst Leute von scharfem Geist mit der Gewohnheit der Selbstbeobachtung wie Mlle. Vé können sie übersehen. Bei Männern machen einleuchtende physiologische Gründe es schwieriger, die Beteiligung der Sinne zu übersehen.

5. Bevor wir dazu übergehen, das eben Gelernte auf unsere Gruppe von Mystikern anzuwenden, muß noch gesagt werden, daß offenbar autoerotische Phänomene sehr viel wahrscheinlicher bei Personen, die eine normale geschlechtliche Befriedigung entbehren, als bei andern auftreten. Die Meinung von Spezialisten in dieser Sache ist, daß, mit Ausnahme einer äußerst kleinen Zahl anormaler Personen, bei Hinderung des freien Spiels sexueller Triebe „autoerotische Phänomene unweigerlich auf jeder Seite entstehen"[3]. „Solche Erschei-

[1] Auto-Erotism, ibid. p. 20—21 im Nachdruck. Wir machen in den beiden letzten Zitaten aufmerksam auf die sinnliche Schönheit, die die meisten Objekte zu umkleiden scheint. Es ist ein Phänomen, das nicht selten nach intensiven gefühlsmäßigen Anfällen auftritt; wir werden Gelegenheit haben es wieder zu erwähnen, wenn wir den Eindruck der Erleuchtung oder Enthüllung in der Ekstase betrachten. Die folgende Information mag hier angefügt werden. „Es ist auch wohlbekannt, daß bei Männern wie Frauen die vibrierende Bewegung der Eisenbahn häufig einen gewissen Grad sexueller Erregung hervorruft. Solche Erregung kann latent bleiben und braucht nicht spezifisch sexuell zu werden." Ellis, der die obige Feststellung macht, fügt hinzu: „Ein Korrespondent, dem diese Idee zum ersten Male vorgetragen wurde, schrieb ,künftig werde ich wissen, wem ich die Seligkeit — beinahe Verklärung — zuschreiben muß, die ich so oft nach einer vier- oder fünfstündigen Reise im Zug erfahren habe'." — H. Ellis, ibid. S. 120—121.

[2] Siehe Kap. IX dieses Buches.

[3] Ellis, Auto-Erotism p. 39. Siehe eine ähnliche Feststellung in Studies in the Psychol. of Sex.: Modesty etc. p. 113.

nungen treten gewöhnlich besonders betont auf in den Jahren unmittelbar nach dem Eintreten der Pubertät [1]", und mit der größten Häufigkeit bei unschuldigen und nichtpervertierten jungen Mädchen [2]. Sie sind sich zwar klar genug irgendeines Mangels, eines fehlenden Elementes bewußt; aber was es ist, wissen sie nicht — nicht einmal, wenn sie es Liebe nennen. Amiel, der Philosoph, dachte, als er an einer nagenden Dyspepsie litt, sie bedeutete die Abwesenheit Gottes. Ähnlich rufen die Mystiker und viele andere, von einem verhungerten Körper getrieben, um Trost und Frieden zum Himmel.

b) Autoerotismus in der großen Mystik.

Die großen Mystiker vereinigten in sich alle oder die meisten Bedingungen, von denen wir eben gesehen haben, daß sie günstig für die Herbeiführung autoerotischer Phänomene sind. Sie waren jung und waren entweder nie mit der geschlechtlichen Beziehung bekannt geworden, oder hatten nach einer kurzen und unbefriedigenden, wenn nicht frigiden Betätigung enthaltsam gelebt. Zu gleicher Zeit und ohne sich dessen bewußt zu sein, wurden sie sexuell erregt durch ihre „geistliche" Liebe zu Jesus oder zur Jungfrau Maria; und auch in den meisten Fällen zu Personen entgegengesetzten Geschlechts. St. Franziskus war Santa Clara zugetan; Seuse der Elisabeth Staglin; Franz von Sales der Mme. de Chantal; Mme. Guyon dem Vater la Combe usw. Außerdem begünstigte ihr Temperament das Auftreten autosuggestiver Phänomene.

Die Intensität und die Gegenständlichkeit der gefühlten Gegenwart des göttlichen Objekts ihrer Liebe sollte man in diesem Zusammenhang nicht aus den Augen verlieren. Jesus oder die Jungfrau waren nicht einfach Ideen für sie; sie nahmen zu Zeiten, besonders während der Ekstase, die Gegenständlichkeit einer körperlichen Gegenwart an.

Die Qualität der Beziehung Seuses zur Ewigen Weisheit wird im folgenden Bericht eines denkwürdigen Abends klar, den er mit „geistlichen Töchtern" in der Abgeschlossenheit des Klosters verbrachte. Er hatte einen Diskurs mit ihnen über das gewöhnliche Thema; und wie er in seiner wunderlichen Sprache sagt: „und ihnen lieb machte das ewige Lieb". „Da sie von ihm gingen, war sein (Seuses) Herz ich weiß nicht wie erhitzt von seiner begierlichen Rede in göttlicher Minne." Und als er über diese Sache meditierte, schwanden ihm die Sinne, und er hatte eine Vision: „er würde auf eine schöne grüne Heide geführt, und es ging ein stattlicher himmlischer Jüngling bei ihm, und führte ihn an seiner Hand. Da erhob derselbe Jüngling in des Bruders Seele ein Lied, das erscholl so fröhlich, daß es ihm alle seine Sinne entrückte von Überkraft des süßen Getönes, und es deuchte ihn, daß sein Herz so recht voll wurde inbrünstiger Minne und Jammers nach Gott, so daß das Herz auffahrend und wütend in dem Leibe ward, als ob es von übergroßer Not zerbrechen wollte, und er mußte die rechte Hand auf das Herz legen, sich selber zur Hilfe, und seine Augen wurden so voll, daß ihm die Tränen herabrannen." Gleichzeitig „sah (er) unsere Frau, wie die ihr Kind, die ewige Weisheit, geneigt hatte an ihr mütterliches Herz; und er sah geschrieben das Wort Herzentraut" [3].

[1] The Sexual Impulse in Women p. 5.
[2] Ibid. p. 6.
[3] Leben, Kap. XLIII, S. 205—206. Seuse schreibt von sich in der dritten Person. Wenn dies Erlebnis der Erforschung zugänglich wäre, würde es sehr interessantes Material für die Psychoanalyse liefern.

Den meisten Leuten ist die äußerst sinnliche Bildersprache, die die Mystiker brauchen, um ihren tiefen Genuß der göttlichen Liebe zu schildern, vertraut. Wenn man auch dem offiziellen Brauch, von heiligen Dingen in den Ausdrücken der profanen Liebe zu sprechen, soviel wie angemessen zugute hält, bleibt doch die Frage: Ist es wahrscheinlich, daß das Fleisch unbewegt bleibt, wenn die Enthaltsamkeit verbunden wird mit der Vertrautheit zu einer geliebten Frau und mit dem Schwelgen in der dem Lüstling teuren Bildersprache?

Santa Theresa erzählt, daß sie ihre Memoirs gegen ihre Neigung auf Befehl ihrer geistlichen Oberen schrieb. Wieviel sie und diese unterdrückten, ist nicht bekannt. Es bleibt indessen genug, um unserer Meinung nach die Teilnahme der Geschlechtsorgane an dem außerordentlichen Genuß der Vereinigung mit dem himmlischen Bräutigam anzuzeigen. Bei verschiedenen Gelegenheiten hatte sie die Vision eines Engels, der „in seiner Hand einen langen goldenen Pfeil mit feuriger Spitze hielt". Sie erzählt, daß „er ihn von Zeit zu Zeit durch mein Herz zu stoßen und in meine Eingeweide herunterzutreiben pflegte. Während er den Pfeil zurückzog, schien es als ob die Eingeweide mit weggerissen würden; und das pflegte mich von göttlicher Liebe entflammt zurückzulassen [1]." Dieses wollüstige Vergnügen war mit einem seltsamen Schmerz verbunden; es war sowohl ein „indicible martyr", als auch „les plus suaves délices". „Es war nicht ein körperlicher, sondern ein geistlicher Schmerz, obgleich der Körper in hohem Maße daran teilhatte. Es findet dabei zwischen der Seele und Gott eine so süße Liebeshandlung statt, daß es mir unmöglich ist zu beschreiben, was geschieht [2]." Die oben erwähnten Erfahrungen der Mitglieder der „Bruderschaft des Neuen Lebens" weichen im wesentlichen nicht von denen der Santa Theresa ab.

Sie war nicht nur überrascht bei diesen Erlebnissen, sondern sie fürchtete, daß sie nicht das waren, für was sie sie gehalten hatte, und sie versuchte, allerdings vergeblich, sie auszuschalten: „Ich sah, daß ich trotz meiner Anstrengung diesen großen Liebeswallungen gegenüber machtlos war, und sie wurden mir ein Gegenstand der Furcht. Die Freude und der Schmerz, den sie mir gleichzeitig brachten, waren mir ein Rätsel. Meine Vernunft wurde machtlos durch die Verbindung eines so übermäßigen geistlichen Schmerzes mit einem so hinreißenden Glück [3]." Als indessen Peter von Alcantara ihr versicherte, daß diese Erlebnisse von Gott stammten, gab sie sich ihnen hemmungslos hin.

Diese Mischung von auserlesenem Schmerz und unvergleichlichem Entzücken ist in der mystischen Liebesekstase gewöhnlich. Der Schmerz wie auch das Vergnügen zeigen — wie wir sehen werden — höchst wahrscheinlich die Teilnahme der von ungenügendem Reiz gequälten Geschlechtsorgane an.

Von Katharina von Genua wird erzählt, daß sie im Gebet „plötzlich eine Liebeswunde in ihrem Herzen empfing, die sie außer sich brachte; sie war wie eine Wahnsinnige, die Linderung für die Glut ihrer Wunde suchte. Und als sie eines Tages erstaunt und furchtsam Gott nach der Ursache dieser in ihrem Herzen brennenden Wunde gefragt hatte, fühlte sie sich sanft an die Brust des gekreuzigten Jesus gezogen, und dort erfuhr sie, daß von Jesu heiligem Herzen die Flammen ausgingen, die ihr eigenes Herz verzehrten [4]."

[1] Life, S. 354. Das französische Wort, das hier mit „Eingeweide" übersetzt ist, ist „entrailles". Ich weiß nicht, welches das ursprüngliche spanische Wort ist.

[2] Ibid. S. 354.

[3] Ibid. S. 357.

[4] Zitiert in Histoire de la Bienheureuse Marguerite Marie Alacoque von Mgr. E. Bougaud. p. 201. 10. Aufl.

St. Marguerite Marie gibt uns ein so unheimliches Bild, wie man sich nur vorstellen kann, von einer Jungfrau, die seit ihrer Kindheit sexuell erregt ist durch wiederholte Keuschheitsgelübde an Christus, ihren Bräutigam, und durch das dauernde Bewußtsein seiner liebenden Gegenwart. Ihr Fall ist deutlich einer von Erotomanie. Gott belohnt sie für eine abschreckende Tat der Selbstbeherrschung, indem er ihren Mund „während zwei oder drei Stunden der nächsten Nacht auf sein heiliges Herz gepreßt" hält. Es gab Tag und Nacht keine Ruhe für sie vor der göttlichen Liebe. „Je weiter sie fortschritt, desto mehr verzehrte sie diese Liebe zu Gott. Ihre zarte Konstitution konnte solche Erregungen nicht ertragen. Mager, blaß, fast durchsichtig, als ob man die Flamme des Geistes durch ihr Fleisch hindurch sehen könnte, verwirklichte sie mehr und mehr den Gesang ihres Noviziats:

„Ich bin eine verfolgte Hindin,
Eifrig suchend nach kühlen Wassern.
Die Hand des Jägers hat mich verwundet;
Der Pfeil hat mich mitten ins Herz getroffen [1]."

In der Intensität einer quälenden Liebesleidenschaft bleibt Mme. Guyon nicht weit hinter den schlimmeren Beispielen einer „Liebe zu Gott" zurück. Sie pflegte Gott zu sagen, daß sie ihn „leidenschaftlicher als der leidenschaftlichste Liebhaber jemals seine Geliebte" liebe. Wahnsinnig durch den Exzeß der Liebe oder eher dadurch, daß sie keine volle Befriedigung erlangte, pflegte sie zu Zeiten auszurufen: „O, mein Liebster, es ist genug — verlaß mich" [2]. Inzwischen versuchte sie inständig ihren Mann zu überzeugen, „daß wahre eheliche Liebe das ist, was Du selbst, o Gott, in dem Herzen, das Dich liebt, erzeugst" [2]. Der Mann blieb ungläubig. Durch alle ihre Schriften fühlt man die Glut einer unbefriedigten Leidenschaft. „Ich ersehne", ruft sie aus, „die Liebe, die aufregt und brennt und einen in unaussprechlicher Freude und unaussprechlichem Schmerz vergehen läßt" [2]. Und nach Gottes Erwiderung pflegte sie ihm noch am ganzen Leibe zitternd zu sagen: „O Gott, wenn Du sinnlichen Leuten erlaubtest zu fühlen, was ich fühle, würden sie sehr bald ihre falschen Freuden verlassen, um eine so wirkliche Seligkeit zu genießen" [2].

Es könnte einiges Erstaunen hervorrufen, daß eine Frau, die gegen ihren Mann frigide war wie Mme. Guyon, trotzdem die von ihr beschriebenen wollüstigen Gefühle erlebte. Ihr Nichtreagieren auf die ehelichen Zärtlichkeiten könnte ein Argument gegen die geschlechtliche Natur ihrer Entzückungen scheinen. Aber es ist eine von der Literatur über das Geschlechtsleben wohlgestützte Tatsache, daß Frigidität in der normalen Geschlechtsbeziehung einen intensiven Genuß auf Grund anderer als normaler erregender Ursachen nicht ausschließt. Darüber ist in diesem Kapitel schon genug zur Befriedigung des Lesers gesagt worden.

Die in die Augen fallende Rolle, die männliche Personen bei der Hervorbringung ihrer Liebestrancezustände spielen, macht den Fall der Mme. Guyon besonders nützlich für die Beleuchtung des zur Diskussion stehenden Themas. Wir haben schon genügend den Zusammenhang ihrer ersten Liebesekstase mit dem Besuch eines sympathischen Franziskanermönches betont,

---

[1] Ibid. S. 173—174. Mgr. Bougaud stellt fest, daß er diesen Bericht aus autobiographischen Notizen schrieb. Derselbe Verfasser zieht aus offiziellen Dokumenten eine Information über verschiedene Schwestern des Klosters von Paray, die den Ausbruch einer Epidemie von Erotomanie unter den heiligen Schwestern anzuzeigen scheint (S. 125—126).

[2] Diese Zitate stammen aus Kap. X des Leben.

und den ihres zweiten heftigen Ausbruchs der Liebesleidenschaft mit der Erneuerung ihrer Bekanntschaft mit Vater la Combe. Sie war bis zu dem Grade von ihm eingenommen, daß sie es unmöglich fand, fern von ihm zu leben. In ihren Devotionen wurden la Combe und Christus eins; es war dieses Doppelwesen, das in ihren Liebestrancezuständen gegenwärtig war.

Die einzige Tatsache, die wir den vorhergehenden beifügen werden, um die Aufzeigung dei Teilnahme des Geschlechtstriebes im spirituellen Genuß Gottes zu vervollständigen, liefert Mlle. Vé, eine zeitgenössische Protestantin, deren Erfahrungen ausgezeichnet von ihr beschrieben und von Th. Flournoy kommentiert worden sind. Trotz der tiefsten Abneigung hatte sie die Teilnahme des Geschlechtstriebes an den ekstatischen Trancezuständen anzuerkennen, die für sie eine Enthüllung der Gottesliebe gewesen waren.

Das Leben der Mlle. Vé war eine lange verborgene Tragödie — die Tragödie einer Frau mit unwiderstehlichen geschlechtlichen und mütterlichen Instinkten, der die Befriedigung der Ehe versagt ist. Mit 50 Jahren, als ihre Versuchungen fast vorüber waren, schreibt sie folgende enthüllenden Zeilen: „Das Tier ist noch nicht ganz tot in mir; trotz meiner 50 Jahre bricht es noch mit einiger Gewalt aus. Die Wahrheit zu sagen, bin ich nicht damit versöhnt, das Ende meines Lebens zu erreichen, ohne jemals ‚meinen Tag' gehabt zu haben, den Tag des Glücks und der Freude, auf den, wie es scheint, jedes menschliche Wesen ein Anrecht hat [1]." „Ich kann das Anziehende, das die Theorie des Rechts auf geschlechtliche Befriedigung für so viele Frauen hat, nachempfinden (eine im Prinzip abscheuliche Theorie); aber es ist nicht nur eine Frage des Genusses, sondern eine der rechtmäßigen Befriedigung eines Instinktes, der um so mächtiger ist, als er mit dem der Mutterschaft verbunden ist. Es gibt Augenblicke in meinem Leben, wo ich kein kleines Kind in die Arme nehmen kann, ohne in Gefahr zu kommen, in Schluchzen auszubrechen. Es ist in der Berührung des kleinen vertrauenden Körpers, den Liebkosungen der kleinen Hände, ein Etwas, das in mir einen leidenschaftlichen Kummer wiedererweckt [2]."

Wenn Mlle. Vé entdeckte, was andere nicht argwöhnen, so war es vielleicht, weil ihr Sexualleben intensiver war, weil sie aufgeklärter war als die Mystiker der Vergangenheit, und vielleicht besonders darum, weil sie ihnen an wissenschaftlicher Neugier und Unabhängigkeit des Urteils überlegen war.

Trotz der besten und festesten Prinzipien und trotz vernünftiger Anstrengungen nach ihnen zu leben, kamen ihre sexuellen Triebe ihr ganzes Leben hindurch in anstößiger Weise zum Ausdruck. Eins ihrer Abenteuer ist nicht nur ein Beispiel für die Beziehung zwischen Laster und Religion — eine Beziehung, über die viel geschrieben worden ist — sondern wirft auch Licht auf sie: „Ich habe mich sehr viel mit der mir noch immer so seltsamen Beziehung zwischen der sehr reinen, sehr hohen religiösen Gemütsbewegung und geschlechtlicher Erregung befaßt. Eine Seite aus meinem Leben, die in dieser Beziehung

[1] Th. Flournoy, Une Mystique Moderne. Arch. de Psychol. de la Suisse Romande Tom. 15, p. 149. 1915.

Mlle. Vés Bericht ist von furchtloser Offenheit. Sie schrieb an jemand, den sie als ihren moralischen Lenker betrachtete. Er erhielt die Erlaubnis, diese moralische Nudität der Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Welt anzubieten. Ich gebe Teile ihrer Konfession um so bereitwilliger wieder, als es helfen könnte, Mitleid und eine sehr nötige Hilfsbereitschaft hervorzubringen.

[2] Ibid. p. 188.

bemerkenswert ist, kam mir wieder in Erinnerung. Im Jahre 1892, kurz nach meiner Rückkehr in mein Vaterland, erwachte das moralische und religiöse Leben wieder mit großer Intensität in mir. Während mehrerer Jahre interessierte ich mich nur für religiöse Dinge und fand all mein Vergnügen in religiösen Zusammenkünften." Zu jener Zeit schloß sie Freundschaft mit einer früheren Schulkameradin, die bald von „demselben religiösen Wirbelwind", wie sie selbst, erfaßt wurde. Ein tiefes Interesse an Missionen verbreitete sich unter den jungen Leuten ihres Kreises. Sie beschloß, sich für Dienste in Indien anzubieten. Ihre Freundin war die einzige Vertraute ihres Entschlusses. „Die Erwartung einer unmittelbar bevorstehenden und vielleicht endgültigen Trennung brachte unsere leidenschaftliche Freundschaft zu einem Paroxysmus. Es wurde eine richtige Ausschweifung (débordement). Ich gab den Plan auf, denn es schien mir unmöglich, so weit von ihr fortzugehen. Nicht lange nachher fühlten wir die schreckliche moralische Gefahr in unserer Zuneigung; unsere besondere religiöse Ansicht führte dazu, daß wir in unserer intimen Beziehung eine ungeheuerliche Sünde sahen. ... Schrecklich elend einer im andern, und doch vollkommen unfähig uns zu trennen, war es für uns ein Winter des Leidens und der Demütigung sowohl, wie intensiven Genusses. Ich erinnere mich nicht genau, wie dieser Abschnitt unserer Intimität endete; aber allmählich wurde sie wieder normal und überlebte den Sturm, der sie zerstört haben könnte [1]."

Viele Jahre später wurde sie in eine Freundschaft mit einem verheirateten Mann verwickelt. Es hatte ganz ehrenhaft angefangen, aber ihr Herz und ihre Sinne hatten sich allmählich engagiert, bis sie sich machtlos fühlte, länger zu widerstehen. In der Hoffnung auf Hilfe in dieser Lage und auch auf der Suche nach Befreiung von Anfällen der Autoerotik, wandte sie sich an Professor Flournoy.

Wir bewahren den Bericht über den Ursprung ihrer religiösen Ekstasen für eine andere Stelle auf. Es genügt hier zu sagen, daß sie sich — obgleich in Geschlechtsdingen nicht naiv — eine Zeitlang des Zusammenhangs zwischen ihren Ekstasen und ihren sexuellen Bedürfnissen unbewußt blieb. Es wurde ihr indessen sehr früh und mit großem Erstaunen klar, daß die für diese Erfahrungen passendsten Ausdrücke die waren, die für menschliche Leidenschaften benutzt werden. In der Beschreibung der 9. Ekstase sagt sie: „Eine Art Sehnen durchströmte mein Blut (ich wollte den Ausdruck Wollust brauchen, aber er hat einen fleischlichen Sinn, den ich nicht mag). ... Am meisten fühlte ich meine Schwäche, meine Machtlosigkeit und die Nutzlosigkeit jeglichen Widerstandsversuches [2]; und auch jenen sonderbaren Eindruck, von etwas zugleich Heftigem und Zartem umgeben zu sein. Ich verstand jetzt, daß die Mystiker des Mittelalters ihre ganz spirituellen Ekstasen dem Genuß und den Umarmungen der menschlichen Liebe vergleichen konnten. Das sind sicherlich die Symbole (wenn ich mich dazu zwingen könnte sie zu gebrauchen), die am besten passen, nicht auf die Erfahrung im Augenblick der Berührung, sondern auf die ihm voraufgehenden und folgenden Empfindungen und auf jenen letzten Eindruck des erreichten Ziels, der Erfüllung (point final) [3]."

[1] Ibid. p. 188—189.

[2] Die Nutzlosigkeit des Widerstandes wird von verschiedenen Mystikern erwähnt. Siehe z. B. Santa Theresa: Buch der Gründungen. Paris 1869. p. 82.

[3] Une Mystique Moderne. Ibid. p. 81—82.

Nicht lange nach der Niederschrift dieser Zeilen zwang sich der Anteil des Geschlechtstriebes an dem, was sie für „ganz spirituell" gehalten hatte, ihrer widerstrebenden Beobachtung auf. In der 12. Ekstase zerbrach das Tier, „das Geschöpf, geformt aus nie befriedigter Leidenschaft", seine Kette mit Folgen, die nicht länger übersehen werden konnten; „ich wage kaum dies niederzuschreiben", gesteht sie; „ich tue es nur wegen des Versprechens, das ich mir selbst gegeben habe, in diesen Beschreibungen vollkommen wahr zu sein" [1]. Trotzdem versuchte sie an einem späteren Tage der ihr schrecklichen Bedeutung der von ihr beobachteten Tatsache zu entrinnen. Sie wollte um jeden Preis das köstliche „Erlebnis des Göttlichen" rein von jeder sinnlichen Beimischung erhalten. Aber da die Tatsache einmal gesehen war, konnte sie nicht länger verheimlicht werden. Zuletzt tat sie wie unsere obenerwähnte Korrespondentin, nur nicht mit demselben Gleichmut, denn sie hatte ein puritanisches Temperament: sie nahm die Tatsache als ein Geheimnis der menschlichen Natur hin [2].

Als dieser Zusammenhang Mlle. Vé deutlich war, nahm ihr Interesse an ihren Trancezuständen ab. Als sie außerdem noch klar erkannte, daß die ihr enthüllte Macht nicht das göttliche, persönliche Wesen war, das sie brauchte, hörten ihre außerordentlichen Trancezustände bald auf. Sie kehrte zu einer gewöhnlicheren Form der Frömmigkeit zurück, d. h. zu der Gemeinschaft mit Gott, die unter frommen Christen Brauch ist.

Obgleich ihr das, was im normalen Leben ein Segen gewesen wäre, zum Fluch wurde, brachte sie doch keine Schande über die Religion, wie es so viele andere Menschen von geringerer Intelligenz und gröberer Struktur getan haben [3].

c) Die folternd süßen Schmerzen und andere Schmerzen.

Der Leser kann kaum verfehlt haben, mit Erstaunen das Vorhandensein „äußerst süßer Schmerzen" in der göttlichen Liebesekstase zu bemerken. Dies Phänomen ist nur verständlich, wenn man den Anteil, den der sexuelle Organismus an der göttlichen Vereinigung hat, richtig erkennt. Aber wir müssen von diesen seltsamen Schmerzen körperliche Schmerzen, die in keiner Beziehung zur Liebesekstase stehen, trennen.

[1] Ibid. p. 94.

[2] Ibid. p. 187.

[3] Die Geschichte religiöser Verirrungen als Folge des Geschlechtstriebes ist lang. In der Pubertät, der Zeit der häufigsten Bekehrung, nimmt der neuerwachte Geschlechtstrieb, der in zivilisierten Ländern gehindert wird, in normale Bahnen zu laufen, bereitwillig genug eine religiöse Form an, d. h. er wird idealen Persönlichkeiten, der Jungfau Maria, Jesus, Gott zugewendet. Religiöse Wiedergeburten zeitigen gewöhnlich eine Ernte von Sexualsünden. Jonathan Edwards erkannte die Gefahr, gewisse Ausdrucksarten heiliger Liebe zu erlauben: „Gegenseitige Umarmungen und Küsse verschiedengeschlechtlicher Personen mit der Idee christlicher Liebe und heilige Küsse sind gänzlich zu verbieten, weil sie die direkteste Tendenz haben, die christliche Liebe schnell in unsaubere und viehische Lust zu verkehren." — Aus Narrative of Many Surprising Conversions, Jonathan Edwards, Worcester 1832, p. 292, wie von Schroeder zitiert.

Das Leben des Mathias, the Prophet ist ein gutes Beispiel davon, was aus der Religion im Leben von Menschen mit schwachem Geist und starken sexuellen Trieben wird. Siehe „Matthias the Prophet" von T. Schroeder, Jour. of Relig. Psycho. Vol. 6, 1913, p. 59—66. Manch ein christlicher Prediger von zarter und schwacher Natur, der unwissend die Feuer der Lust durch Gedanken an „göttliche" Liebe geschürt hat, hat im Gefängnis die Schuld seiner Unenthaltsamkeit gebüßt.

Bei hysterischen und bei hysterieähnlichen Anfällen treten häufig mehr oder weniger bestimmt lokalisierte und heftige Schmerzen auf. St. Theresa, Mme. Guyon, St. Katharina von Genua, St. Marguerite Marie und andere klagten zu verschiedenen Zeitpunkten über intensive Schmerzen, die offenbar in diese Kategorie gehörten. Erstere erwähnt z. B. während ihrer ersten großen Krankheit „so akute Schmerzen in der Herzgegend, daß es manchmal schien, als ob es von scharfen Zähnen in Stücke gerissen würde". Sie litt auch an einem „inneren Feuer" und an „so unerträglichen Nervenkontraktionen", daß sie weder Tag noch Nacht Ruhe fand usw.[1]. Viel weniger intensive und nicht bestimmt lokalisierte Schmerzen werden auch während der Periode der Dürre erlebt. Man sollte diese „physischen" Schmerzen natürlich nicht verwechseln mit schmerzlichen Zuständen psychischen Ursprunges — z. B. dem Elend bei dem Gedanken, von Gott verlassen zu sein.

Die Mystiker waren ratlos, wie sie die andern Schmerzen beschreiben sollten, die ein konstituierender Bestandteil der Liebesekstase sind. Sie besitzen augenscheinlich sich widersprechende Eigenschaften: es sind süße Schmerzen. Nach unsern Erfahrungen werden wir mit leichter Mühe als ihre Quelle eine ungenügende, quälende sexuelle Erregung entdecken können, die nicht zum Höhepunkt, nicht zum „point final" kommt, um einen bezeichnenden Ausdruck von Mlle. Vé zu gebrauchen. Im Inneren Schloß beschreibt St. Theresa das Erlebnis folgendermaßen: „Oft, wenn die Seele es am wenigsten erwartet, ruft unser Herr sie plötzlich. Sie hört sehr deutlich, daß ihr Gott sie ruft, und es verursacht ihr solchen Schreck, daß sie, besonders am Anfang, zittert und Klagen ausstößt. Sie fühlt, daß ihr eine unauslöschliche Wunde beigebracht worden ist, und diese Wunde ist ihrer Ansicht nach so köstlich, daß sie sie nie heilen sehen möchte. Sie weiß, daß ihr göttlicher Gatte ihr nahe ist; obgleich Er sie nicht Seine anbetungswürdige Gegenwart genießen läßt, und sie kann nicht anders als sich Ihm gegenüber in Worten der Liebe zu beklagen. In diesem Schmerz genießt sie ein Entzücken, das unvergleichlich größer ist als in dem Gebet der Ruhe (einem tieferen Stadium in dem Aufstieg der Seele, d. h. einer Lage, die weniger weit vom normalen Bewußtsein entfernt ist), in dem keine Beimischung von Schmerz vorhanden ist. Die Stimme des Vielgeliebten verursacht in der Seele solche Wallungen, daß sie von Verlangen verzehrt wird, und doch weiß sie nicht, was sie erbitten soll, weil sie deutlich sieht, daß ihr Herr bei ihr ist. Welchen Schmerz könnte sie haben? Und welches größere Glück könnte sie erwünschen? Darauf weiß ich keine Antwort, aber wessen ich ganz sicher bin, ist, daß der Schmerz bis zum Grund der Eingeweide herunterdringt, und daß es scheint als ob sie fortgerissen würden, wenn der himmlische Gatte den Pfeil zurückzieht, mit dem er sie durchbohrt hat. Solange dieser Schmerz dauert, ist er immer im Zunehmen oder im Abnehmen, er bleibt nie bei derselben Stärke. Aus diesem Grunde ist die Seele nie vollständig entflammt; der Funke verlöscht und die Seele fühlt ein Verlangen, stärker als je, den eben erlebten Liebesschmerz wieder auszuhalten"[2].

[1] Siehe den Fall des Vaters Surin bei Delacroix, loc. cit. S. 328—331. Diese und andere heftige Schmerzen sind bei Hysteroepilepsie häufig. Bei gewissen, wenig bedeutenden Mystikern fallen Leiden dieser Art ins Auge.

[2] Inneres Schloß, Sechste Wohnung, Kap. 2, S. 413—415, gekürzt. Vgl. Kap. XI, S. 497 bis 498. H. Delacroix hat diese Schmerzen anders aufgefaßt. Siehe loc. cit. S. 65—67. Er behandelt Les Peines Mystiques in Kap. X seines Buches.

Wir müssen uns dem Augenschein beugen: die Jungfrauen und die unbefriedigten Frauen, welche die wiederholten „Liebesangriffe Gottes", dulden bis sie in ihrer eigenen übertriebenen Redeweise „auf dem Punkt zu sterben" sind, welche klagen, daß es genug ist, und ihn bitten, sie eine Weile in Ruhe zu lassen [1], leiden an nichts anderem als an heftigen Anfällen von Erotomanie, die durch ihr organisches Bedürfnis und die Verehrung des Gottes der Liebe herbeigeführt werden.

Das Entstehen eines unmäßigen Grades von sexueller Erregung wird sehr durch den Halbtrancezustand begünstigt, während dessen sie erwächst. Die mehr oder weniger beachtliche Verdunkelung des Selbstbewußtseins beraubt den Organismus der höheren geistigen Kontrolle. Das Subjekt befindet sich in einer dem Schlaf ähnlichen Lage, wo instinktive Tätigkeiten in weitem Umfang sich selbst überlassen sind, und Gedanken, die das volle Licht des Bewußtseins nicht ertragen konnten, vom Geist Besitz ergriffen haben.

Man kann den Mystiker kaum tadeln, wenn bei seiner Hingabe an Gott und während er nur teilweise seiner selbst bewußt ist, sogar der Fortpflanzungsmechanismus erregt wird, ohne daß er es weiß. Dieselben Mystiker, die an heftiger sexueller Erregung litten, haben sich mit überzeugender Naivität gegen die fleischliche Lust ausgesprochen. Zu diesem Punkt haben wir schon St. Theresa und Tauler zitiert, dessen Urteilsspruch gegen fleischliche Lust in der religiösen Andacht hier wiederholt werden mag: „Wir müssen die Suche nach Herzenswärme in der Gottesverehrung . . . als einen Mangel an spiritueller Keuschheit betrachten" [2]. Der große Prediger von Straßburg erkannte wahrscheinlich nicht, daß der Zusammenhang zwischen sog. platonischer oder christlicher Liebe und Geschlechtsliebe ein Ausdruck der menschlichen Natur selbst ist: Liebe und Gottesverehrung haben sich zusammen mit der Geschlechtsliebe und der Liebe zum Kinde entwickelt, oder besser: sie hatten ihre Wiege darin.

Die wunderbar verwandelnde Wirkung einer erhabenen Auslegung sollte man in diesem Zusammenhang nicht übersehen. Kein Vergnügen ist an sich niedrig oder erniedrigend. Nur durch die direkte Wirkung auf den Körper oder durch den Sinn und die Bedeutung, die ihm zugeschrieben werden, kann es dazu werden. Insoweit als ein genußreicher Zustand als Wirkung der göttlichen Gegenwart ausgelegt wird, wird er zu einer Quelle moralischer Energie, selbst wenn er aus der Reizung der Geschlechtsorgane entstehen sollte.

Die großen Mystiker sind in Hinsicht auf die Liebe und auch in anderer Hinsicht kühne Experimentierer gewesen. Und hier, ebenso wie in bezug auf moralische Vollkommenheit, und gerade so unausweichlich, sind sie zum Teil gescheitert. Mit ihrem Ziel war die Trennung der organischen Geschlechtstätigkeiten von Gefühlen und Verhalten gegeben, die ursprünglich mit ihnen verbunden sind. Bei diesem Versuch folgten sie einer Tradition, die älter ist als das Christentum. Schon die Griechen hatten gesucht, was man platonische Liebe [3] nennt, von geschlechtlicher Befriedigung zu trennen. Dieser Versuch

[1] Siehe in diesem Zusammenhang die biographische Skizze der Sainte Marguerite Marie in diesem Buch.

[2] Vgl. Äußerungen von Molinos zu diesem Punkt in dem Spiridual Guide, S. 76, 86—88. Ausgabe ohne Jahreszahl und Verlegernamen.

[3] Obgleich die Ausdrücke platonische und christliche Liebe nicht genau synonym sind, ist ihre Bedeutung doch hinreichend ähnlich, um hier einen abwechselnden Gebrauch zu erlauben.

In einem Anhang zu God in Human Experience und auch in The Meaning of Mysticism as seen through its Psychology, Mind, Vol. 21, N. S. p. 57—61, bespricht W. E. Hocking

bezeichnet eine der bedeutsamsten Tendenzen der modernen Entwicklung. Er stellt einen Teil der allgemeinen Versuche dar, den ursprünglichen „animalischen" Menschen in ein höheres „göttliches" Wesen zu verwandeln. Das offenbart sich in bezug auf alle primären Instinkte. In Hinsicht auf die Furcht z. B. befindet sich die Menschheit in einem Versuch, sie auszuschalten oder wenigstens die ursprünglichen instinktiven Reaktionen auf eine Gefahr zu kontrollieren, um jede besondere Gefahr in angemessener Weise zu behandeln. Ein so intelligentes Wesen wie der Mensch kann mehr tun als jeder Art von Gefahr in der gleichmäßigen blinden Weise eines Tieres zu begegnen, d. h. indem er entweder in einer Panik die Flucht ergreift oder auf der Stelle zu Stein wird. Deswegen versucht er sich von den unerwünschten Teilen der ursprünglichen Reaktion zu befreien und geistig regsam zu bleiben, um sein Betragen der besonderen Gefahr, der er sich ausgesetzt finden mag, auf die beste Weise anzupassen.

d) Lust und Glück in der mystischen Ekstase.

Die vorhergehenden Seiten sind nicht so zu verstehen, als ob die Entzückungen, die die Mystiker erfahren, alle geschlechtlichen Ursprunges seien. Die Lust hat noch andere Quellen außer denen, die mit dem Geschlecht zusammenhängen. Man sollte insbesondere Glück von Lust trennen, denn diese Worte bezeichnen Gemütserfahrungen von gänzlich verschiedener Bedeutung.

Die sinnliche Lust steht auf der niedrigsten Stufe. Manchmal ist sie abhängig von der Erregung der Sinnesorgane. Zu dieser Klasse gehört die Lust des Gefühls, Geschmacks, Gehörs, Gesichts wie auch lustvolle Zustände dunkleren Ursprunges, die mit der Tätigkeit der Eingeweide verbunden sind. Die Geschlechtslust, soweit sie von der Erregung der Geschlechtsorgane abhängt, gehört auch in diese Klasse.

Unter den Formen der sinnlichen Lust sind diejenigen von besonderem Interesse für uns, die durch die Erregung der Sinnesorgane der Haut und der Muskeln und Sehnen hervorgerufen werden. Die Befriedigung, die einem warmen Bad und körperlicher Übung folgt, ist großenteils der Erregung dieser Sinnesorgane zu verdanken. Die Wirkung des Kitzelns, des Kratzens juckender Stellen, des Massierens und Streichens ist zuzeiten an Intensität und Wollust der geschlechtlichen Lust vergleichbar. Massieren und Streichen kann weitgehende Spannungen herbeiführen, die dem allgemeinen Erethismus geschlechtlicher Erregung ähnlich sind. Das Sichrecken ist unter gewissen Umständen auch äußerst lustvoll. Vor vielen Jahren berichteten wir eine auffallende Beobachtung, die wir hier gut wiedergeben können. Morgens beim Aufstehen hatten wir uns nicht wohl gefühlt; sonderbare, keineswegs unangenehme kleine Schauer gingen die Wirbelsäule herunter und an Armen und Beinen entlang. Sie hinterließen Empfindungen, die zum Recken einluden, und jedes Recken der Arme, Beine und des Rumpfes ergab eine wollüstige Lust [1]. Das dauerte einige Stunden

---

meine Auffassung von der Beziehung der Geschlechtsliebe zur Liebe zu Gott, wie sie in meinem Artikel über die christlichen Mystiker in der Revue Philosophique für 1902, p. 459—468 auseinandergesetzt ist. Seine Nichtübereinstimmung mit mir rührt, wie mir scheint, teilweise von einem Mißverständnis her, das die vorangehenden Seiten hoffentlich zerstreuen werden.

[1] Eine Empfindung von Seligkeit, die auch mit Muskelspannungen verbunden ist, hat man an hysterischer Katalepsie beobachtet. Eine Patientin von Charcot pflegte böse zu werden, wenn sie in die Welt zurückgerufen wurde und sich entspannen mußte. — P. Janet: Une Extatique, S. 229—230.

Vielleicht steckte etwas Ähnliches in Mme. Guyons folgender Erfahrung: Während der Beichte fühlte sie einmal ihren Kopf gleichsam mit solcher Gewalt in die Höhe gehoben, daß sie dachte,

lang und wich dann großem Mißbehagen. Zur Mittagszeit mußten wir zu Bett gehen und mußten zwei Wochen lang drinnenbleiben wegen eines heftigen Grippeanfalles.

Es gibt noch eine andere Gruppe lustvoller Zustände, die zwar niemals die intensive Wollüstigkeit der vorigen erreichen, aber doch tief genußreich und befriedigend sind. Wir meinen die affektive Folge einer Erregung — nun nicht mehr nur der Sinnesorgane, sondern organisierter Aktionsmechanismen (Reflexe, Instinkte, angeborener Tendenzen, Gewohnheiten).

Glück — im gewöhnlichen Sprachgebrauch wie in dem der Psychologie — bedeutet eine Gemütslage, die abhängig ist von der Erreichung dessen, was dem Individuum als höchst bedeutsam für sich erscheint oder von einer befriedigenden Annäherung daran. Mit ihr ist ein hoher Grad von Vereinheitlichung der Tendenzen und Zwecke verbunden. Vollkommenes Glück entsteht aus der freien harmonischen Arbeit des ganzen Wesens für einen alles umfassenden Zweck. Zwischen der Bedeutung des Glückes — wie es hier definiert ist — und derjenigen der Lust des Geschmacks, des Kitzels, des Muskelstreckens und ähnlicher besteht wenig Ähnlichkeit [1].

Nun hat der Mystiker auf seiner Suche nach göttlicher Liebe jene bemerkenswerte Methode der Anbetung entdeckt, die das Aufsteigen der Seele zu Gott heißt. In ihr findet er mehrere Formen sinnlicher Lust: Entspannung und zuzeiten allgemeinen Erethismus, glänzende Visionen, Anästhesien und — was all dies in den Schatten stellt — Lust und Schmerz geschlechtlichen Ursprunges, köstlich über alles ihm sonst Bekannte hinaus. Das ist schon viel, doch bekommt er noch sehr viel darüber hinaus, Dinge, die seinem Zweck unmittelbar entsprechen. Denn der Zweck des Mystikers ist keineswegs erreicht, wenn er sich die eben genannte Lust verschafft hat. Während der Augenblicke, die dem Erlöschen des Bewußtseins im Trance vorangehen, und nachher, solange sein Einfluß dauert, genießt er auch Glück. Es ist ein Glück, das er der Befriedigung fundamentaler Tendenzen und Bedürfnisse verdankt. Wir wissen, daß unsere Mystiker vor Eintritt in das heilige Leben nicht zufrieden waren mit der Existenz, wie sie für sie war. Sie fühlten Bedürfnisse, die nicht befriedigt wurden und bildeten sich Ideale, die nicht verwirklicht werden konnten. Einige von ihnen wurden grausam in ihrer Selbstachtung verwundet und es war ihnen, obwohl sie verheiratet waren, die geistige wie physiologische Befriedigung intimer Kameradschaft mit einem bewunderten, geliebten und liebenden Menschen versagt. In der mystischen Einigung fanden sie eine Gegenwart, welche die Wünsche nach Selbstachtung und Selbstbehauptung, nach Liebe und Selbsthingabe, nach intellektueller Harmonie und moralischer Vollkommenheit befriedigte. Sie fanden die Erfüllung all ihren Verlangens oder dachten, sie hätten sie gefunden. Und wenn sie in das normale Bewußtsein zurückgekehrt waren,

---

ihr ganzer Körper würde jetzt vom Erdboden hochgehoben werden. Sie genoß eine entzückende, „trotzdem sehr reine und geistige" Empfindung. Nachher litt sie an starken Schauern und war den ganzen Tag unfähig, zu essen.

[1] Im Widerspruch zu der Theorie, die in dem Genuß der Ekstase nur einen Ausdruck von Autoerotismus sieht, hat P. Janet den Genuß betont, der seinen neurasthenischen Patienten aus einer Vereinfachung und Vereinheitlichung des geistigen Lebens erwächst. Er hat gezeigt, wie in vielen Fällen mit dem Verschwinden geistiger Konflikte und der Wiederkehr dessen, was er „sentiment du réel" genannt hat, Friede, Selbstvertrauen und Glück zurückgekehrt sind. Aber den Anteil, den die geschlechtliche Erregung bei dem Höhepunkt der Seligkeit sich nimmt, darf man nicht außer acht lassen. Über diesen Punkt haben wir schon genug gesagt.

frohlockten sie in der bedeutsamen Gewißheit der Liebe Gottes und in der Verheißung Seiner dauernden Kameradschaft [1].

---

[1] Ich finde in dem Tagebuch eines meiner Bekannten das Verlangen eines jungen Mannes nach reiner Liebe und zärtlicher Kameradschaft mit einer so ungewöhnlichen Intensität des Gefühls ausgedrückt, daß ich kurze Teile davon wiedergebe. Wenn der Mystiker die Liebe Gottes sucht, wird er von ganz denselben Kräften bewegt, die hier Ausdruck finden. Es sind Kräfte, die sicherlich vom Geschlechtstrieb nicht unabhängig sind.

23. Sept. — Ich bin oft erfüllt von einem leidenschaftlichen Verlangen nach jemandem hier, um ihn mit meiner Liebe zu überschütten und von ihm wiedergeliebt zu werden .... O daß die Tage wiederkommen möchten, wo sie (eine Schwester) mich am Haar zu ziehen und mit meinen Sachen wegzulaufen pflegte! Ich möchte, sie schwatzte mit mir, wie so viele Kinder können. Was würde ich nicht geben für eine kleine Fee, die in dies Zimmer eines alten Lehrers (er ist ungefähr 21 Jahre alt) hereinglitte, wenn mein Tagewerk getan ist, und mein Gesicht streichelte und mit mir über ihre kleinen Freuden und Leiden spräche und mich zum Mitempfinden mit sich brächte und mich zum besten hätte und mich küßte! Aber ach! es kann nicht sein — die Härte des Lebens verbietet es. Indessen sehe ich nur zu klar, was ich brauche. Ich brauche eine mächtige Religion, die meine ganze Natur absorbiert und mich dankbar macht für das, was ich habe, und für das, was ich von diesen lieben Kleinen sehe, und die mich dazu bringt, Gott im höchsten Maß zu lieben und für ihn zu arbeiten.

3. Okt. — (Mary, 11 Jahre, und Betty sind zusammen mit Erwachsenen bei ihm zum Tee.) Ich beachtete keines Menschen Gegenwart außer Marys. Ich vermute, die andern waren gut versorgt. Ich weiß, daß Mary es war. Ich vermute, die übrigen waren die ganze Zeit im Zimmer; ich weiß, daß Mary es war. Es kann sein, daß die andern gesprochen, gelächelt haben, ich weiß, daß Mary es tat! Diese Teestunde kann wirklich in einem Wort zusammengefaßt werden: Mary.

16. Ok. — Ich bete dieses Kind fast an: keine Sorgenlast wäre unerträglich, wenn sie nahe wäre. Ich glaube, ich könnte Hand in Hand mit ihr fröhlich in den Tod gehen; aber halt! Ich darf nicht so sprechen.

5. Nov. — Was sollte ich tun ohne kleine Mädchen um mich herum? Das wage ich nicht zu denken.

18. Dez. .... Aber die Religion zeigt uns einen Freund, der niemals alt werden oder entschwinden wird. Einen, den man ohne Aufhören lieben und für den man leben kann.

VI. Kapitel.

Die Methoden der christlichen Mystik[1].

Im vorhergehenden Kapitel haben wir die Begründung der christlichen Mystik betrachtet. Wir müssen jetzt ihre Methoden untersuchen. Da die Mystiker Befriedigung in der Vereinigung mit Gott finden sollen, könnte man unser Problem als das der Mittel, durch die sie die Verbindung mit dem Göttlichen herstellen, formulieren.

Nach ihrer Theorie und Praxis ist die grundlegende psychologische Bedingung der Vereinigung Passivität. Erst wenn der menschliche Wille zu streben aufhört und sich dem göttlichen Willen unterwirft, wird es Gott möglich, sich mitzuteilen[2]. Die biographischen Skizzen geben Zeugnis ab für die Einmütigkeit, mit der unsere Mystiker auf der Passivität als einer Bedingung des göttlichen Besitzes bestehen. Sie ermahnen den Neophyten, seinem Willen zu entsagen, still zu sein und zuzuhören; dann und nur dann darf er erwarten, Gottes Stimme zu hören und Gottes Macht zu fühlen[2].

Als Hilfsmethode zur Passivität üben die christlichen Mystiker Askese. Gott kann unmöglich den Menschen mit seiner Gegenwart segnen, bis der Mensch getan hat, was er kann, um aus seiner Natur das, was seinem Herrn mißfällt, auszuscheiden. Und da das Fleisch die Hauptquelle des in ihm vorhandenen Bösen ist, nimmt seine Bemühung hauptsächlich die Form eines Kampfes gegen die körperlichen Begierden an: Askese ist ein Streben des Geistes, das Fleisch durch Hunger und Leiden zu unterwerfen.

In ihrer kräftigen Anstrengung, das Fleisch und den Stolz des Geistes zu zügeln, steht die Askese in offenbarem Widerspruch zur Lehre der Passivität. Denn diese Lehre verlangt in ihrer radikalen Form nicht nur das Zumschweigenbringen aller bösen Neigungen, sondern auch das Aufhören aller Anstrengungen zur Selbstbesserung. Die Theorie findet sich in folgender Form in Taulers Schriften: „Solange ihr den Willen Gottes zu erfüllen wünscht und irgendeinen Wunsch, selbst nach der Ewigkeit und Gott, habt, so lange seid ihr nicht wahrhaft arm." Äußerungen derselben Art lassen sich eigentlich bei allen großen Mystikern finden. Nichtsdestoweniger und trotz des vorhandenen Widerspruches haben sie alle mehr oder weniger eine eigenwillige Askese geübt. Allerdings haben die nachdenklicheren Mystiker mit Erstaunen die unbefriedigenden Resultate der Frontangriffe auf die Sünde bemerkt; und nach einer Periode heroischer aber enttäuschender Anstrengung haben sie die Strenge ihrer asketischen Bemühung gänzlich aufgegeben oder sehr gemildert.

---

[1] Vgl. Kap. XVII von Pratts Religious Consciousness und die entsprechenden Kapitel in Delacroix' Etudes.

[2] Murisier hatte recht, wenn er sagte, daß die Leitung durch die Idee einer göttlichen Person das Hauptmerkmal der Mystik sei. — Rev. Philos. 1898. p. 469—472.

Bloße Passivität, angehaltene körperliche und geistige Tätigkeit, führt durch Schläfrigkeit und Schlafsucht zum Schlaf. Aber wenn sie geübt wird, um die Vereinigung mit Gott zu erreichen, kann sie in einem ekstatischen Trance mit auffallenden Begleitphänomenen gipfeln. Der christliche Mystiker erwartet nicht einen bloßen Schlaf, nicht einmal einfach das selige Nirvana des Buddhisten; er will einen persönlichen Gott, der ihn liebt und den er liebt, treffen; und er trägt eine mehr oder minder bestimmte Vorstellung von dem, was diese Begegnung für ihn bedeuten wird, in sich. So ist die mystische Ekstase zum Teil das Resultat der Erwartungen des Mystikers und kann daher als ein Produkt der Autosuggestion angesehen werden. Aber ihr Rahmenwerk, wenn man so sagen darf, ist anderen Ursprunges; es ist, wie wir in einem anderen Kapitel sehen werden, das direkte Produkt physiologischer Ursachen.

* * *

Dieser besondere Weg, zu Gott aufzusteigen — die mystische Ekstase — ist nun nicht nur eine Erfindung der christlichen Mystiker. Sie ist das gemeinsame Produkt zufälliger Entdeckungen und empirischen Tastens, das schon in der Kindheit des Menschengeschlechts begann. Die allgemeineren angenehmen Wirkungen der Entspannung und Passivität sind zu offensichtlich, als daß sie lange verborgen geblieben wären. Einige ihrer spezielleren Vorteile wurden auch früh entdeckt. Lange vor Beginn der historischen Zeit hatte der Mensch sich nicht nur gewöhnt, bei besonderen Zeremonien die körperliche Entspannung und den geistigen Frieden, die mit dem Fahrenlassen der Lebenslasten eintreten, zu genießen, sondern er hatte gelernt, die Selbstaufgabe durch Anwendung künstlicher Methoden — narkotischer Gifte z. B. — zu erleichtern und zu vervollständigen. Diese Rauschgifte bewirken nicht nur Entspannung und Schlafsucht, sondern die dabei bestehende geistige Tätigkeit scheint dem eigenen Willen des Subjektes fremd. Unter dem Einfluß dieser Rauschgifte wird er passiv und doch träumt er Träume, sieht Visionen und genießt einen Eindruck wunderbarer Freiheit und unbegrenzter Macht. In dem Kapitel über Rauschgiftekstase haben wir mit einiger Ausführlichkeit die Zauberkraft verschiedener narkotischer Gifte untersucht.

Später wurden die Rauschgifte bei der Herbeiführung der heiligen Ekstase durch andere physische und psychische Mittel ersetzt. Die Yogatechnik, das Nirvana zu betreten, ist nicht mehr von Rauschgiften abhängig. Sie bildet das Bindeglied zwischen dem Giftrausch des Wilden und der psychischen Methode des christlichen Mystikers.

Der Wilde war fast gänzlich der direkten physiologischen Wirkung des Giftes ausgeliefert; Wünsche und Erwartungen (Autosuggestion) fügten seiner Wirkung wenig hinzu. Wenn er Meskal nahm, genoß er die wunderbar farbigen Lichter und das Gefühl des Losgelöstseins und der Macht, die es hervorbrachte, als gottgegeben. In der christlichen Mystik ist das anders. Was auch das Thema der Meditation sein mag, mit der der Mystiker seine Andachten beginnt, so verliert er doch niemals die Gerechtigkeit und Liebe des Gottes, dem er zu begegnen strebt, aus den Augen. Solange er noch das geringste Bewußtsein hat und lange nachdem die äußere Welt verschwunden ist, bleiben diese Gedanken mit den sie begleitenden Gefühlen und Empfindungen bestehen und üben eine richtunggebende Wirkung aus.

Die eigentümliche Lage, in der sich diese zurückbleibenden Ideen im Bewußtsein befinden, vermehrt ihre Macht ungeheuer; denn die Begrenzung

der geistigen Tätigkeit, die ein wesentlicher Zug von Trancezuständen ist, stellt eine Geisteshaltung von vermehrter Empfänglichkeit gegenüber allen irgendwie vorhandenen Ideen her. Es ist besonders wichtig, sich zu erinnern, daß unter den Bedingungen des christlichen Trance die Liebe absolut den Mittelpunkt des Bewußtseins einnimmt und dort, solange wie überhaupt noch ein Funke von Bewußtsein da ist, bleibt. Wir haben gesehen, wie unter diesen Umständen die platonische Liebe zur brennenden Flamme entfacht wird, die die Geschlechtsorgane einbegreift. Die so erweckte Liebesenergie, die ihrem natürlichen Weg nicht folgen kann, läßt eine Vielgestalt auffallender Phänomene entstehen.

Die Idee von Gottes Gerechtigkeit übt auf den im Trance befindlichen Mystiker auch ihre eigenen besonderen Wirkungen aus. Einige sind mahnend; sie erscheinen in Form von Stimmen und Visionen. Man kann sagen, daß sich der Mystiker im allgemeinen die Haltung der Gerechtigkeit annehmen sieht, die er Gott zuschreibt.

Die Lage des im Trance befindlichen Mystikers ist in gewisser Hinsicht, wie wir immer deutlicher sehen werden, der eines hypnotisierten Menschen unter der Herrschaft ihm suggerierter Ideen ähnlich; mit dem Unterschied jedoch, daß der Mystiker sein eigener Hypnotiseur ist; oder, wenn man diese Ausdrucksweise bevorzugt, daß Gott (als in seinem Bewußtsein gegenwärtig) der Hypnotiseur ist. Aber diese Verallgemeinerung wird einleuchtender sein, wenn wir gesehen haben, wie eine Reihe von Trancezuständen aus der Übung der Passivität hervorgeht.

1. Askese, ihre Ursachen und ihr Nutzen.

Die Formen, die die christliche Askese angenommen hat, sind genugsam bekannt, um ein sofortiges Übergehen zu der Betrachtung ihrer Ursachen und ihrer Resultate zu rechtfertigen. Rationale Ursachen lassen sich leicht finden; dennoch würde es ein grobes Mißverstehen der menschlichen Natur sein, wenn man annehmen wollte, daß die christliche Askese völlig als ein Ausdruck rationaler Zwecke erklärt werden kann. Die hauptsächlichen rationalen Ursachen der christlichen Askese scheinen uns die folgenden fünf zu sein [1]. Sie sind von sehr ungleicher Bedeutung.

1. Vergeistigung. — Jeder, der das „Fleisch" als den Feind des „Geistes" ansieht, muß das Verzärteln des Körpers als ein Nähren des Bösen ansehen; während die Verminderung der körperlichen Begierden oder ihre Austilgung mindestens als ein Schritt zur Vergeistigung erscheinen muß. Der Einfluß dieses Glaubens steht groß über jeder Seite der Geschichte der christlichen Askese geschrieben.

2. Heroismus. — Dies Motiv vermischt sich so leicht mit dem vorhergehenden, daß man sein Vorhandensein nicht immer erkennt. Es zeigt sich schlagend im folgenden nichtreligiösen Erlebnis: „Oft pflegte ich mich nachts in meinem warmen Bett zu schämen, daß ich so von der Wärme abhing, und jedesmal, wenn mir dieser Gedanke kam, mußte ich aufstehen, gleichgültig wieviel Uhr es war, und eine Minute lang im Kalten stehen, nur um meine Männlichkeit zu erproben" [2]. In diesem Licht gesehen, können Schmerzen erduldet und Opfer fröhlich gebracht werden. Diese Geisteshaltung ist den

---

[1] Vgl. die sechs von William James in den Varieties of Religious Experience, p. 296ff. genannten Quellen der Askese.

[2] Loc. cit. p. 300.

meisten hochsinnigen Leuten von feiner moralischer Art bekannt. Sie hat gewöhnlich ihren Anteil an der Stärke des Asketen.

3. Selbstaufopferung als Beweis der Hingebung. — Um eines andern willen Schmerz zu leiden, ist ein Mittel, das Maß seiner uneigennützigen Liebe zu zeigen. Der irdische Liebende sehnt sich nach einer Gelegenheit, zu zeigen, daß es nichts gibt, was er nicht für das Geliebte erdulden würde. Göttlich Liebende warten nicht auf die Gelegenheit: sie schaffen sie. Unsere Mystiker erzählen Gott, daß es nichts gibt, was sie nicht für ihn tun würden, und sie machen einen Anfang, indem sie schreckliche Qualen über sich verhängen.

4. Die Verdienstlichkeit der Entsagung und des Leidens. — Es existiert ein weitverbreiteter, wenn auch unausgesprochener Glaube an die Verdienstlichkeit selbstverhängten Leidens. Es wird als eine Art bar Geld angesehen, das als Zahlung für erwünschte Dinge da ist. Kleine Kinder zeigen gelegentlich, wie natürlich diese Idee ist. Eine Dame erzählt, wie es ihr im Alter von fünf Jahren, als ihre Mutter gefährlich krank war und man an ihrer Genesung verzweifelte, in den Sinn kam, daß, wenn sie ein sehr geliebtes Spielpferd aufgäbe, ihre Mutter gesund werden würde. Außerstande, das ganze Opfer auf einmal zu bringen, warf sie erst den Sattel und die Zügel ins Feuer und später das übrige, wonach ihre Mutter gesund wurde [1]. So motivierte Bräuche sind in allen Religionen zu finden.

Es geschieht auch, daß dem Leiden eine direkte läuternde Wirkung zugeschrieben wird: es soll eine reinigende Kraft haben.

5. Nachahmung. — Der Wunsch, Christus in allem, sogar in seinem Leiden zu gleichen, ist in der christlichen Askese oft vorhanden. Es könnte unbillig scheinen, daß wir dem Leiden entgehen, wo doch Christus um unsertwillen selbst bis zum Tode gelitten hat.

Außerdem besteht der Wunsch, ein engeres Band mit Christus dadurch herzustellen, daß wir uns in dieser Einzelheit ihm angleichen. Nachdem Seuse sich mehrere Tage lang zu trinken versagt hatte, fand er Trost in folgender Mitteilung seines Herrn: „Schaue, wie ich stand durstig in sterbender Not und man gab mir nur wenig Essig und Galle und es waren doch alle kühlen Brunnen des Erdreiches mein eigen“ [2]. Außer diesem Motiv fühlte Seuse auch in diesem Fall den Appell an seine Männlichkeit.

* * *

Wie bedeutend auch der Einfluß dieser verschiedenen rationalen Motive sein mag, so werden sie doch von irrationalen ergänzt. Folgende Beobachtungen deuten auf Motive dieser Art. Wenn Selbstverhängung körperlicher Schmerzen und Unterdrückung des Körpers als Bedingung für die Zulasssung zu göttlichen Gnaden betrachtet wird, sollte man meinen, daß Askese am meisten vor der ersten Ekstase geübt würde; und daß sie in Zeiten häufiger göttlicher Besuche gemildert, wenn nicht aufgegeben werden könnte. Gewöhnlich aber ist es umgekehrt: erst kommt das Inbrandsetzen durch eine leidenschaftliche Liebesumarmung und dann beginnt die übermäßige Askese. Ihr Höhepunkt entspricht gewöhnlich der Periode häufigster Ekstase und beide lassen zusammen nach. Mme. Guyon bemerkt z. B., daß während der Jahre, wo Gott sich zurückzog, die Selbstkasteiung schwer wurde, und daß sie vor Schmerzen, die sie

[1] Th. Flournoy: Une Mystique Moderne, Archives de Psychol. Tom.15, p. 18. 1915.
[2] Leben Kap. XX.

früher mit Freuden ertragen hatte, zurückschrak. Und doch sind sicher in den Zeiten von Gottes Abwesenheit die hauptsächlichen rationalen Gründe zur Askese am stärksten. Gerade während sich Seuse zweier täglicher Trancezustände erfreute, wurden seine asketischen Übungen so übermäßig, daß sie sein Leben gefährdeten.

Die Wahrscheinlichkeit eines irrationalen Kausalzusammenhanges zwischen der Intensität der asketischen Tendenz und den Liebesekstasen kann kaum von jemand geleugnet werden, der mit den Tatsachen, die in dem Abschnitt über das Geschlechtsmotiv auseinandergesetzt worden sind, vertraut ist. Wir sahen dort, wie die christlichen Mystiker durch eine sexuelle Erregung ohne natürlichen Ausgang in einen Zustand unerträglichen Schmerzes gebracht werden. Sie winden sich in einer unbeschreiblich süßen Angst und rufen zu Gott, daß es genug ist, daß er sie eine Weile in Ruhe lassen solle. Die Reizung des Geschlechtstriebes dauert noch eine Zeitlang, nachdem die Ekstase vorüber ist, und erneuert sich in schwächerem Maße zwischen den Ekstasen; denn die Idee des großen Liebenden und seiner Zärtlichkeiten ist fast dauernd gegenwärtig.

In einer Lage wie dieser wird die Erleichterung häufig in heftigen unbeherrschten Bewegungen und sogar in selbstverhängtem Schmerz gesucht [1]. Auf diese Weise wird eine Entladung der aufgespeicherten Energie herbeigeführt. Geschieht nicht dasselbe bei einem großen Kummer, wenn man sich unter dem Schock und Schmerz eines Unglücks wie ein rasender Wahnsinniger benimmt? Da keine zweckdienliche, den Umständen angemessene Tat zur Hand ist, verbraucht sich die durch die quälende Lage freigemachte Energie in heftigem irrationalem Betragen.

Der Zusammenhang zwischen sexueller Erregung und Askese wird gestützt durch die Äußerungen vieler Mystiker: Schwester Jeanne des Anges, Oberin der Ursulinerinnen von London, schrieb in ihrer Autobiographie: „Diese Unreinheiten und das Feuer der Begierde, was mich der böse Geist über alles Maß fühlen ließ, zwang mich dazu, mich auf eine Pfanne mit heißen Kohlen zu werfen . . . . Zu anderer Zeit habe ich manchmal mitten im Winter einen Teil der Nacht ganz nackt im Schnee oder in Tonnen voll Eiswasser verbracht" [2], — all dies, um die Feuer der Begierde zu kühlen.

Aber wenn wir die Meinung äußern, daß sexuelle Erregung zu wahnsinnigen Übertriebenheiten in der Askese antreibt, dürfen wir nicht so verstanden werden, als ob wir behaupteten, solche Übertriebenheiten könnten auf keine andere Weise entstehen; sie können andere irrationale Motive haben. Wenn St. Marguerita Marie erzählt, daß sie eine große Freude empfand, wenn sie etwas ihr höchst Widerliches tat (Sputum mit der Zunge aufzulecken), kann man ihre Äußerung auf verschiedene Weise verstehen: die erwähnten delices können wirklich nur ein starkes Erleichterungsgefühl bedeuten, weil sie eine unangenehme Handlung, zu der sie unwiderstehlich getrieben wurde, ausgeführt hatte. Oder die höchste Freude kann mit dem Beweis der geistigen Herrschaft über das, was sie als Widerstand des Körpers betrachtete, gekommen sein. Oder es können auch beide Erklärungen auf einmal wahr sein.

Das menschliche Wesen ist so komplex, daß keine apriorische Schwierigkeit in der Anerkennung einer Feststellung besteht, die besagt, daß etwas sehr

[1] Vieles bei sexuellen Perversionen läßt sich auf diese Weise erklären, d. h. als Resultat einer Reizbarkeit, die bei einem unvollständigen Ausdruck des Geschlechtstriebes entsteht.

[2] Wie von H. Ellis in seinen Studies in the Psychology of Sex: Modesty etc. p. 240—242 zitiert.

Schmerzliches zugleich hocherfreulich ist. Der Schmerz kann sich auf eine der Wirkungen der Tat und das Entzücken auf eine andere beziehen. Der Mann, der beim Whiskeytrinken ein schiefes Gesicht zieht, findet ihn unangenehm im Geschmack, obgleich er ihm in seinen ferneren Wirkungen genußreich sein kann.

* * *

Was die sehr komplexe Frage nach dem Nutzen der Askese betrifft, wollen wir nur zwei Bemerkungen machen: Wie bei Frontangriffen im Kriege hält der Versuch, das Übel auszurotten, indem man ihm entgegentritt, den Feind auf dem Posten und erzeugt Widerstand. Er hält den Gedanken an das Böse, dem man möglichst keine Aufmerksamkeit schenken sollte, im Feld der Aufmerksamkeit fest. Das Eindämmen einer starken Strömung kann unmöglich sein, während ein neues Bett zu graben ausführbar sein kann.

Unsere zweite Bemerkung ist die, daß die einflußreichsten unter den praktischen Mystikern allmählich mehr oder weniger klar einsahen, daß die Askese, wenigstens in ihren extremen Formen, kein ökonomischer Energieverbrauch ist. Je weiter sie auf ihrer Laufbahn fortschritten, desto weniger verließen sie sich aufs Handgemenge mit dem in ihnen wohnenden Bösen und desto mehr vertrauten sie auf passive Kontemplation der Vollkommenheiten Gottes, auf wohltätige Handlungen und auf die heilige Gnade Gottes.

2. Passivität und die Stadien der mystischen Einigung.

Eine unter gewissen Bedingungen geübte Passivität endet in mystischer Ekstase, die Kern- und Schaustück der großen Mystik ist. In der Ekstase keimt die Gewißheit der Einheit mit Gott und die Überzeugung der Erleuchtung und Offenbarung. Ein besonderes Kapitel wird dem Studium der Natur religiöser und anderer Ekstasen und der Erklärung der mit ihr verbundenen überraschenden Glaubensüberzeugungen gewidmet werden müssen. Hier beabsichtigen wir nur, die eigene Auffassung der Mystiker und ihre Erklärung der göttlichen Ekstase darzulegen. Und da sie einer von ihnen behaupteten Folge von Graden oder Stadien, durch welche die Seele zum ekstatischen göttlichen Besitz emporsteigt, große Bedeutung zuschreiben, wollen wir mit einer Auseinandersetzung dieser Stadien beginnen.

Eine der ersten Aufzählungen der Stadien, durch die die Seele vor der völligen Einswerdung mit dem Göttlichen hindurchgehen soll, stammt von Hugo von St. Victor (1141). Er erkannte drei Grade: Cogitatio, Meditatio, Contemplatio[1]. Obgleich spätere Mystiker feinere Einteilungen eingeführt haben, hat keiner von ihnen der wesentlichen Bedeutung dieser frühen allgemeinen Formulierung widersprochen. Nach St. Victor läßt die Seele in der Kontemplation die Welt hinter sich, zieht sich in sich selbst zurück und wird vereinfacht. Schließlich verliert sie sogar das Bewußtsein ihrer Existenz und verliert sich in Gott.

Es würde langweilig und ganz ohne Vorteil sein, den vielen Mystikern, die die Reise der Seele zu beschreiben versucht haben, zu folgen. Wenn man sich erinnert, wie schwierig es ist, etwas so Feines und Vorübergehendes wie geistige Zustände richtig zu beobachten und wie sehr es diesen Beobachtern an geistiger

[1] Albert Stöckl, Philosophie des Mittelalters. Bd. 1, S. 353—354. Der Schüler Hugos, Richard von St. Victor, unterscheidet statt drei sechs Grade. Trotzdem weichen ihre Beschreibungen in keiner wesentlichen Hinsicht voneinander ab.

Zucht und selbst an dem Begriff der wissenschaftlichen Genauigkeit fehlte, wird man nicht erstaunt sein, zu finden, daß ihre Beschreibungen nur in den Hauptlinien übereinstimmen. Es wird für unseren Zweck genügen, wenn wir unsere Betrachtung auf die Formulierungen der wenigen unter den großen Mystikern beschränken, die durch ihr hervorragendes Talent bis zu einem gewissen Grad die Schwierigkeiten der Aufgabe überwanden.

*
* *

Die aufsteigende Reihe der mystischen Zustände nach Santa Theresa.

Man nimmt gewöhnlich an, daß die Kunst der christlichen mystischen Gottesverehrung ihren Höhepunkt in der Lehre der großen spanischen Heiligen (1515—1582) gefunden habe. Keiner in der römischen Kirche vor oder nach ihr hat sie an Fülle der Erfahrung und an Talent zur Selbstbetrachtung übertroffen. Ihre Schriften sind zum Muster für die Beschreibung derartiger Erlebnisse geworden [1]. Das Lob über Santa Theresas Talent sollte uns indessen nicht daran hindern, zu erkennen, daß sie einer unwissenden und abergläubischen Zeit angehörte. Wenn die Hauptlinien ihrer Bilder auch recht folgerichtig und bestimmt sind, so ist das übrige doch teilweise unzusammenhängend und manchmal widerspruchsvoll. Auch sollten wir die Tatsache nicht aus dem Auge verlieren, daß sie, wie genau sie auch zu sein beabsichtigte, unter dem dreifachen Nachteil litt, daß sie systematisierte, daß sie zu erbauen strebte, und daß sie ihre Erfahrungen gern in das traditionelle dogmatische Schema der Kirche, deren ergebene Anhängerin sie war, einfügen wollte.

In der Autobiographie wird der Aufstieg zu Gott in vier Stadien oder „Zustände" eingeteilt: Meditation, Gebet des Friedens (oder wie andere sagen, Kontemplation), Schlaf der Kräfte (oder der geistigen Fähigkeiten) und Ekstase, die Verzückung eingeschlossen. Aber im Inneren Schloß werden diese vier Stadien in sechs geteilt und ein neues hinzugefügt. Wir werden sehen, daß es genügend Gründe gibt, diesen letzten Grad als Produkt einer Verwirrung zu verwerfen und die vier Stadien des Lebens als die befriedigendere Einteilung zu betrachten.

1. Meditation (Kapitel XI bis XIII) [2]. Meditation ist Menschenwerk „mit Hilfe göttlicher Gnade". Als Gegenstand der Meditation kann eines der Mysterien der Passion gewählt werden, z. B. unser Herr am Kreuz. Das Ziel der Seele muß sein, Liebe und Mut im Dienst Gottes zu erhöhen. Sie kann an Jesus Christus als den Sinnen gegenwärtig denken, ihre Liebe zu Ihm zu heller Flamme zu entfachen suchen, sich in Seiner Gesellschaft halten, mit Ihm sprechen, sich bei Ihm beklagen und mit Ihm frohlocken.

---

[1] Die Hauptquellen der Information über die mystischen Grade und das mystische Leben im allgemeinen sind die Autobiographie oder das Leben und das Innere Schloß oder Wohnungen der Seele. Kapitel XI und XXII des Lebens (geschrieben 1562) sind der Beschreibung der vier Stadien, durch die die Seele zu Gott aufsteigt, gewidmet. Im Inneren Schloß nahm sie 1577, d. h. 15 Jahre später, die Beschreibung des Aufstieges der Seele wieder auf.

Alle Verweisungen auf das Leben beziehen sich, hier wie früher, auf die französische Übersetzung von Marcel Bouix, Paris 1857. Die Verweisungen auf das Buch der Gründungen und das Innere Schloß beziehen sich auf den zweiten bzw. dritten Band der Oeuvres Mystiques de Sainte Thérèse von demselben Übersetzer. Paris 1869.

[2] In den folgenden Beschreibungen habe ich mich eng an die Ausdrucksweise der Heiligen angeschlossen, ohne zu versuchen, ihre Ausdrücke in die technische Sprache der Psychologie zu übersetzen.

Obgleich es manchmal schwer sein kann, seinen Geist auf den Gegenstand der Meditation zu konzentrieren, liegt es in der Macht des Menschen. Aber zu versuchen, in die höheren Stadien aus eigener Kraft zu gelangen, würde „müßig“ und „anmaßend“ sein, denn sie schließen eine Aufhebung der Verstandestätigkeit ein.

2. Das Gebet des Friedens ist ein „Vorgeschmack übernatürlicher Gnaden“. Gott ist es, der die Seele zu dieser Vereinigung mit Sich erhebt. Verstand und Gedächtnis sind nur zeitweilig und in friedlicher Weise tätig. Ihre Funktionen sind darauf reduziert, dem Willen im Genuß der angebotenen Seligkeit zu helfen. Manchmal stören sie jedoch die trauliche Einheit des Willens mit Gott. Der Wille, im Bestreben sich in dieser Einheit zu erhalten, „arbeitet in wunderbarer Weise ohne die geringste Anstrengung, um diesen kleinen Funken göttlicher Liebe lebendig zu erhalten“.

Wenn in der Meditation die manchmal beschwerliche Anstrengung vorherrscht, so hier der Genuß. Die Heilige beschreibt mit glühenden Ausdrücken die Entzückung der Einheit des Friedens [1].

3. Der Schlaf der Kräfte [2] (XVI bis XVII). Lange Zeit wußte St. Theresa nicht, wie sie diesen Zustand von dem vorhergehenden trennen sollte. Beide bestehen in einer unvollkommenen Einheit mit Gott und sind die Frucht Seiner barmherzigen Gnade; und bei beiden ist die Tätigkeit der geistigen Funktionen stark reduziert. Ihre Versuche zur Unterscheidung sind, obgleich sie von dem göttlichen Herrn erleuchtet ist, kaum befriedigend; und man muß die unverkennbare Tatsache zugeben, daß nämlich nur ein Unterschied des Grades und nicht der Art besteht. Die bedeutsamsten Feststellungen, die sie in bezug auf dieses Stadium macht, sind, daß „die Kräfte der Seele sich mit nichts anderm als Gott beschäftigen können; sie sind gänzlich von dem Genuß dieses Übermaßes an Herrlichkeit ausgefüllt“; die einzige Aufgabe der Seele ist, sich ganz zu unterwerfen, wenn nötig, zum Sterben bereit zu sein. Um diesen Genuß zu malen, nimmt sie die lebhaftesten Farben ihrer reichen Palette zu Hilfe: „es ist ein herrliches Delirium, ein himmlischer Wahnsinn“; die Seele fühlt sich der Welt ersterben, während sie verzückt in dem Genuß Gottes ruht. Mit dem zweiten verglichen ist dies Stadium durch einen tieferen Grad von Versunkenheit in Gott und Genuß Gottes gekennzeichnet.

Die Heilige teilt uns mit, daß sie während der letzten fünf oder sechs Jahre oft mit diesem Grad der Vereinigung begnadigt worden ist [3].

---

[1] Vgl. für dieses Stadium: Inneres Schloß, Vierte Wohnung.

[2] Vgl. für dieses Stadium: Inneres Schloß, Fünfte Wohnung. In diesem Buch ersetzt der Name „Innerliches Gebet der Einheit“ den „Schlaf der Kräfte“.

[3] Halbsomnambulismus (XVIII; 185—186). Ich erwähne diesen Zustand hier, weil er an dieser Stelle in der Erzählung der Heiligen aufgenommen wird. Man muß aber wissen, daß nichts anderes in ihren Schriften die Meinung, der Halbsomnambulismus erscheine nur nach dem dritten Stadium, rechtfertigen würde. Tatsächlich zählt sie ihn überhaupt nicht und der Name, den er hier trägt, stammt von mir.

Wenn die Seele sich im Gebet des Friedens — und es scheint im Schlaf der Fähigkeiten dasselbe zu sein — regungslos verhält aus Angst, die Verbindung mit Gott zu verlieren, so kann sie im Halbsomnambulismus „gleichzeitig ein Leben der Kontemplation und der Tat führen. Während sie mit Gott vereint bleibt, kann sie sich um Wohltätigkeitsdinge kümmern, lesen, sich zerstreuen usw. . . . . sie ist wie ein Mensch, der mit einem andern spricht und sich von einem dritten angeredet hört und jedem eine geteilte Aufmerksamkeit bietet“. Santa Theresa ist nicht der einzige Mystiker, der zuzeiten seinen gewöhnlichen Beschäftigungen in diesem Zustand geteilter Aufmerksamkeit nachging. Mme. Guyon, St. Marguerite Marie und andere machten es ebenso.

4. Ekstase oder Verzückung[1] oder Flug der Seele[2] (XVIII—XXI). In den zwei voraufgehenden Stadien gehört die Seele noch genügend sich selber an, um „wenigstens durch Zeichen andeuten zu können, was sie erlebt"; aber in der Ekstase „ist die Seele im Genuß versunken, ohne zu verstehen, was sie genießt. . . . . Die Sinne sind alle so vollständig von diesem Genuß ausgefüllt, daß keiner von ihnen . . . auf irgend etwas anderes achtgeben kann . . . . . Die Freuden, die die Seele überwältigen, sind unvergleichlich größer (als in den vorangehenden Stadien), ... und Seele und Körper sind gleich unfähig, sie mitzuteilen." „Die Seele scheint die Organe, die sie belebt, zu verlassen." „Sie fällt in eine Art Ohnmacht . . . . Nur mit der größten Anstrengung kann sie die geringste Handbewegung machen. Die Augen schließen sich; und wenn sie offengehalten werden, sehen sie fast nichts. . . . . Wenn man sie anredet, hört die Seele den Klang der Stimme, aber kein deutliches Wort."

Der Eindruck des Schwebens ist häufig: „Oft pflegte mein Körper so leicht zu werden, daß er überhaupt kein Gewicht mehr hatte; manchmal fühlte ich meine Füße den Boden nicht mehr berühren." Die Ekstase kommt plötzlicher als die andern Zustände und man kann ihr nur mit viel geringerem Erfolg widerstehen: „Als ich widerstehen wollte", schreibt die Heilige, „fühlte ich erstaunliche Kräfte unter meinen Füßen, die mich hochhoben." Die Plötzlichkeit und Heftigkeit dieser Anfälle ist zuzeiten so groß, daß sie sich vor ihnen fürchtet.

Santa Theresa wird durch das Rätsel einer Seele, die offenbar bewußtlos ist, und doch, wie sie meint, merkt, daß sie liebt und genießt, in Verlegenheit gesetzt: „Der Wille ist zweifellos mit Lieben beschäftigt, aber er versteht nicht, wie er liebt. Was den Verstand betrifft, so geschieht es, wenn er überhaupt versteht, durch eine ihm unverständliche Art von Tätigkeit; und er kann nichts von dem, was er hört, verstehen. Ich meinesteils glaube nicht, daß er versteht, weil er, wie ich gesagt habe, sich selbst nicht versteht. Im übrigen liegt hier ein Rätsel vor, in dem ich mich verliere"[3].

Hier wie vorher strengt sie sich, unter der vorgefaßten Meinung, daß sie scharf getrennte — wenn auch genetisch erzählte — Zustände beschreibt, an, absolute Unterschiede zu finden; und wie vorher scheitert sie. Ihre bescheidene Endfolgerung gibt das Scheitern zu: „Meiner Ansicht nach unterscheidet sich die Erhebung der Seele (Ekstase) von der Einheit"; trotzdem gibt sie zu, daß sie „im Grunde dasselbe sind", nur teilt Gott in dem Flug der Seele „der Seele eine viel größere Gleichgültigkeit gegen die Welt und größere Abgelöstheit von ihr mit . . . . Wer sieht den Unterschied zwischen einem großen und einem kleinen Feuer nicht? Trotzdem ist das eine so wahr ein Feuer wie das andere."

Die Ekstase ist von sehr kurzer Dauer. Hier spricht sie von einer halben Stunde; anderswo ist sie viel weniger bestimmt. Wenn die Kräfte zurückkehren, kommen Verstand und Gedächtnis zuerst zu sich, während der Wille länger in

[1] Gewisse Autoren nehmen an, daß Santa Theresa den Ausdruck „Verzückung" (ravissement) braucht, um eine besondere Art von Ekstase zu bezeichnen. Das scheint nicht der Fall zu sein. Wir kennen keinen genügenden Grund, um folgende Äußerung der Heiligen beiseite zu setzen: „Die Verzückung wird mit verschiedenen Namen benannt, die alle dasselbe ausdrücken; sie wird Erhebung oder Flug des Geistes, Begeisterung, Ekstase genannt." Leben XX, 215. Über die von Poulain zwischen Ekstase und Verzückung gemachte Unterscheidung siehe unten.

[2] Über Ekstase vergleiche: Inneres Schloß, Sechste Wohnung, besonders IV—VII.

[3] Vgl. Inneres Schloß, Sechste Wohnung, IV, 431—434. Das „Rätsel" wird in dem Kapitel über mystische Offenbarung zur Lösung gelangen.

der Einigung verbleibt. Manchmal wird der Wille, nach einer teilweisen Rückkehr zu normalem Bewußtsein, wieder von der Ekstase ergriffen [1].

* * *

Eine starke Strömung sinnlicher Lust läuft durch die göttlichen Gnaden. St. Theresa betont, daß eines der Hauptinteressen der Seele bei der Vereinigung und Ekstase ist, Gott zu genießen. Als sie viele Jahre später das Buch der Gründungen schrieb — Verzückungen waren sehr selten geworden — hatte sie die Gefahr, die in unserer lustliebenden Natur liegt, erkannt: „Die Anziehung, die die Lust für uns besitzt, ist so stark, daß Gott der Seele kaum einen Geschmack dieser geistlichen Entzückungen gegeben hat, als sie sich ihnen schon völlig hingibt. Sie möchte sozusagen regungslos verharren, um das süße Erlebnis nicht zu stören; nicht um alles in der Welt möchte sie es verlieren" [2]. Sie verdammt jedoch nur die mehrere Stunden dauernden Verzückungen: „Es wäre besser", schreibt sie, „die langen Stunden, die in dieser Art von Rausch verbracht werden, im tätigen Dienst Gottes zu benutzen .... Ich rate daher den Äbtissinnen, diese langen Trancezustände auszuschalten" [3]. Aber wenn diese Entzückungen „geistlich" und von Gott sind, wie sie in dieser selben Stelle betont, warum sich ihnen dann nicht hingeben und sie solange wie möglich zu genießen suchen? Die Heilige stellt diese verwirrende Frage nicht. Sie ist sich jedenfalls bewußt, daß Lust keine genügende Rechtfertigung für die Existenz mystischer Zustände ist. Der gnädige Herr gewährt sie als Ermutigung zum heiligen Leben. Man darf diesen Punkt ruhig betonen, denn den Mystikern ist nicht immer das verdiente Lob für die Erkenntnis erteilt worden, daß die Askese einerseits und die Ekstase andererseits Mittel zu einem ethischen Zweck sind. Was erreicht werden soll, sind Demut und Gehorsam; und vor allem die Liebe zu Gott und den Menschen [4]. „Unsere Regeln in ihrer Gesamtheit", schreibt die Heilige, „sind nur Mittel, um diesen Zweck vollständiger zu erreichen" [5].

Wie groß auch die Zahl der in der Reise der Seele gemachten Abschnitte sein mag und welche Verschiedenheit in den zu ihrer Bezeichnung benutzten Namen bestehen mag, so stimmen doch spätere Beschreibungen im wesentlichen mit Theresas überein. Wir werden diese Übereinstimmung an dem Beispiel der zwei römisch-katholischen Mystiker aufzeigen, die nach Santa Theresa mit der größten Sorgfalt ihre Tranceerlebnisse beobachtet haben, nämlich St. François de Sales und Mme. Guyon.

* * *

Die aufsteigende Reihe der mystischen Zustände nach dem Traité de l'Amour de Dieu von François de Sales.

Dieser Traktat des berühmten Bischofs von Genf ist ein mystischer Klassiker. Er verdankt seinen großen Einfluß der Fähigkeit der Selbstbetrachtung des Autors und einem überragenden literarischen Talent. Obwohl er einige von Santa Theresas Werken kannte, braucht man nicht zu bezweifeln, daß seine

[1] Der Leser sollte Santa Theresas Beschreibung mit der des von Rauschgiften hervorgebrachten Trance in Kapitel II dieses Buches vergleichen.
[2] Buch der Gründungen. S. 83.
[3] Buch der Gründungen. S. 85.
[4] Inneres Schloß, Dritte Wohnung. II.
[5] Ibid. Erste Wohnung. II.

Beschreibungen sich seinen eigenen Erlebnissen eng anschließen. Sein Geist, der besser trainiert war, nicht so leicht aus seiner Bahn gerissen oder durch malerisches, wenn auch unbedeutendes Detail verwirrt wurde, ergriff die Hauptumrisse des Bildes, das er zeichnen wollte, klarer als die spanische Heilige. Wenn wir eine Anzahl unbedeutender Unterabteilungen auslassen, kann man seine Beschreibung wie folgt zusammenfassen.

1. Der Ausgangspunkt ist die Meditation. Die Seele sucht „Motive der Liebe", zieht sie an sich und freut sich an ihnen. Dann wählt sie das, was ihr für ihren Fortschritt das günstigste erscheint und tritt 2. in die Kontemplation ein, die sich von der Meditation darin unterscheidet, daß „letztere Objekte, die Liebe erwecken können, im Detail betrachtet, während die Kontemplation eine einheitliche totale Schau des geliebten Objektes ist". Sie besteht in einem Fixieren der Gedanken auf gewisse Ideen und Bilder, die wegen des zärtlichen Gefühls, das sie erwecken, gewählt worden sind. „Obgleich die Meditation fast immer mit Schwierigkeit stattfindet und Gedanken und kritische Betrachtung einschließt, wobei der Geist von einer Idee zur anderen übergeht und an verschiedenen Orten die Liebe des Heißgeliebten sucht; so ist die Kontemplation immer erfreulich, weil sie voraussetzt, daß man Gott und Seine heilige Liebe gefunden hat und sie genießt."

3. Auf diesem Punkt ist die Seele bereit, in die Verliebte Sammlung (Recueillement Amoureux) überzugehen. Sie kann sie aber nicht durch eigene Anstrengung erreichen, die Rolle des menschlichen Willens ist zu Ende; sie ist ein Werk der heiligen Gnade Gottes. In diesem Zustand genießt die Seele eine gewisse sanfte Süßigkeit (douce suavité), die die Gegenwart Gottes bezeugt. Die geistige Tätigkeit ist beinahe auf ein Nichts herabgedrückt. Die Seele ist sich der Nähe Gottes bewußt und „macht eine Art Anstrengung, sich Ihm zu nähern; sie wendet sich ihrem höchst liebenswerten und geliebten Bräutigam zu. Eine äußerste Ehrfurcht und eine süße Furcht befallen manchmal die in diesem Zustand befindliche Seele." Es kommt auch vor, daß „sie sozusagen leblos verharrt"; sie spricht und antwortet mit Mühe, alle Sinne sind betäubt, „bis der Bräutigam ihr erlaubt, zu sich selbst zurückzukehren". Wenn die Seele sich in der Verliebten Sammlung befindet, besitzt sie noch ein Bewußtsein von der Gegenwart des Bräutigams; sie bleibt en rapport mit Ihm; sie hört Seine Stimme, aber kann ihm nicht mehr oder nur mit großer Mühe antworten.

Der Leser wird bemerkt haben, daß Meditation, Kontemplation und Verliebte Sammlung den drei ersten Graden der Einteilung, die in Santa Theresas Leben gemacht wird, eng entsprechen.

4. Es kommt manchmal vor, daß der Trance sich bis zu völligem Verlust des Bewußtseins vertieft; „sogar den Heißgeliebten hört die Seele nicht länger; sie fühlt nicht das geringste Zeichen Seiner Gegenwart mehr. Dann kann sie beim Erwachen wahrhaft sagen: „Ich schlief mit meinem Gott und in den Armen der göttlichen Gegenwart und Vorsehung und ich wußte es nicht". Der Bischof von Genf beschreibt mit der Feder eines Künstlers die Empfindungen der Seele, wie sie sich in die Arme des göttlichen Liebhabers gleiten fühlt und dort einschläft. Die Seele, sagt er, wirft oder drängt sich nicht gegen den Bräutigam, sondern geht sanft wie eine flüssige fließende Substanz in die Gottheit, die sie liebt, über. Dieser Endzustand ist das Schmelzen der Seele in Gott.

* * *

Die aufsteigende Reihe der mystischen Zustände nach der „kurzen und leichten Methode des Gebetes“ von Mme. Guyon.

In diesem kleinen Buch sind die Beschreibungen noch klarer als in dem Traktat von François de Sales. Alle Nebenzüge sind fortgelassen und die Hauptlinien stehen vollkommen klar da. Sie unterscheidet auch vier Grade:

1. In der Meditation „muß man sanft bei irgendeinem wesentlichen Gedanken verweilen, ihn nicht überlegen, sondern nur den Geist konzentrieren .... der Gegenstand sollte im Hinblick auf die Konzentration des Geistes ausgewählt werden“.

2. „Die Hauptübung sollte die Gegenwart Gottes sein.“ Man muß seine Aufmerksamkeit „eher durch Liebe als durch die Tätigkeit des Verstandes“ fixieren. „Die Seele ruht dann in einer leichten liebevollen Ruhe voll Verehrung und Glauben .... Dies sollte nicht ein Gebet des Gedankens, sondern des Herzens sein.“

3. „Wenn die Seele den Duft der göttlichen Wohlgerüche wahrzunehmen beginnt .... ist es sehr wichtig, daß sie mit aller Anstrengung aufhöre, damit Gott selbst handeln kann. Bleibe ruhig. Es ist nötig, die Flamme sanft anzuhauchen; sobald sie angezündet ist, höre auf zu blasen; denn wer sie weiter anbläst, wird sie auslöschen.“

4. Das Bewußtsein verschwindet. Gott hat gänzlich von der Seele Besitz ergriffen.

* * *

Santa Theresa, St. François de Sales und Mme. Guyon stimmen darin überein: der erste Schritt im Aufstieg zu Gott ist, den Bereich der geistigen Tätigkeit zu begrenzen durch Wahl eines Gegenstandes der Meditation und dann die Aufmerksamkeit so vollständig wie möglich auf das gewählte Thema zu konzentrieren. Die hier beabsichtigte „Konzentration“ ist aber nicht die Tätigkeit des Denkers, der Punkte der Verschiedenheit und Ähnlichkeit sucht. In dieser Technik bedeutet Kontemplation Vereinfachung; alles Streben muß der Passivität wegen aufhören. „Die Kontemplation“, sagt St. François, „ist eine einheitliche totale Schau des geliebten Objekts“; Mme. Guyon schreibt von demselben Grad, „es sollte nicht ein Gebet des Gedankens, sondern des Herzens sein“; und Santa Theresa spricht von einer „großen Herabminderung der geistigen Tätigkeit“ und erklärt, daß die Seelenkräfte nichts anderes tun können als genießen. Vollständige Passivität bringt ein Gefühl absoluter Ruhe in Gott und einen veränderlichen Grad von Wärme des Genusses mit sich. Bei den erfüllten Fällen folgt ihr ein Augenblick völliger Bewußtlosigkeit.

Es kann sein, wie Hocking sagt: in der Meditation kann sich der Mystiker „jener tiefster Prinzipien des Willens oder der Vorliebe erinnern, die die Tätigkeiten des Lebens zu verdunkeln geneigt sind“ [1]. Aber insoweit die Meditation der erste Schritt zur Vereinigung mit Gott ist, ist ihre Funktion nur, die Passivität durch Anhalten der geistigen Tätigkeit herbeizuführen. Wenn daher der Mystiker seinen Aufstieg mit dem, was er Meditation nennt, beginnt, legt er die Methode der Passivität nicht beiseite. Und seine Art, sich vorzubereiten ist, wenn nicht die beste, so doch jedenfalls wirksam. Seine Äußerungen über das, was er unter Meditation versteht und was er von ihr erwartet, lassen für Mißverständnisse keinen Raum. Der erste Schritt der christlichen mystischen Methode ist seinem

[1] Hocking, loc. cit. S. 376.

Wesen nach der erste Schritt der hypnotischen Methode; sie beginnt mit der Fixierung der Aufmerksamkeit auf irgendeinen Gedanken oder irgendein äußeres Objekt, um die Geistestätigkeit zu beschränken.

* * *

Die buddhistischen und islamischen mystischen Trancezustände und ebenfalls ihre Hypnose sind ihrer Form nach dem christlichen mystischen Trance im wesentlichen ähnlich.

d) Der mystische Trance im Buddhismus.

Der Gesegnete sprach also: „Durch das Aufhören der Urteilskraft und Reflexion, wobei doch Freude und Glück beibehalten werden, tritt der Mönch in den zweiten Trance ein, der eine innere Beruhigung und Spannung der Gedanken ist und durch Konzentration hervorgebracht wird. Und wiederum durch das Gitter der Freude und gleichgültigen kontemplativen Bewußtseins geht er in den dritten Trance ein. Und wiederum durch das Verschwinden aller vorhergehenden Freude und Trauer geht er in den vierten Trance ein, der weder Elend noch Glück hat, sondern eine durch Gleichgültigkeit verfeinerte Kontemplation ist. Und wiederum dadurch, daß er alle Perzeptionen der Form gänzlich überwunden hat, daß die Perzeption der Untätigkeit vergangen ist, und daß er aufgehört hat, bei den Perzeptionen der Mannigfaltigkeit zu verweilen, sagt er zu sich „der Raum ist unendlich", und verweilt im Bereich der Unendlichkeit des Raumes. Und wiederum dadurch, daß er den Bereich der Unendlichkeit des Raumes gänzlich überwunden hat, sagt er zu sich „das Bewußtsein ist unendlich" und verweilt im Bereich der Unendlichkeit des Bewußtseins. Und wiederum sagt er zu sich „Nichts besteht" und verweilt im Bereich des Nichts. Und wiederum dadurch, daß er den Bereich des Nichts (Bereich des „weder Perzeption noch auch Nichtperzeption") gänzlich überwunden hat, gelangt er zum Aufhören der Perzeption und Empfindung" [1].

e) Der mystische Trance im Islamismus.

Durch Konzentration auf irgendeinen Gedanken oder durch endlose Wiederholung eines Wortes leert der Sufi seinen Geist, verliert den Sinn für die Realität der äußeren Welt und erlebt einen Zustand „psychischer Homogenität", aus dem alle Unterscheidungen verschwunden sind, und in dem nichts als ein allgemeines Bewußtsein der Existenz bleibt: sein Leben und das des Universums scheinen vermischt zu sein.

„Der mohammedanische Asket durchläuft, bevor er die Ekstase erreicht, drei Phasen: Vorbereitung, Vollendung, Erwartung der Ekstase. In der vorbereitenden Phase werden Aufmerksamkeit und Wille geübt. Dem mystischen „Lehrling" wird befohlen, seinen Geist auf ein moralisches oder philosophisches Thema zu konzentrieren. Das geschieht, um ihn an Konzentration zu gewöhnen, Zerstreuung zu vermeiden und mit der Benutzung der Symbole vertraut zu werden. Er soll diese Konzentrationsübungen zuerst mitten im Getriebe des Stadtlebens, auf öffentlichen Plätzen und in Basaren üben. Das ist ein verbindlicher Test.

„Im zweiten Stadium lebt der Asket einsam in der Ecke der Moschee oder

[1] Henry C. Warren, Buddhism in Translations S. 347—349, gekürzt.

besser in einer Zelle der zaouia, einem wenige Fuß großen Raum, ohne Schmuck, ohne Möbel, fast ohne Licht. Er übt Fasten, Nachtwachen, Schweigen und die Kontrolle seiner Gedanken. Sein Ziel ist ein zweifaches: erstens seine Leidenschaften zu zügeln; zweitens den Gegenstand der Meditation von seinen sinnlichen Qualitäten zu isolieren, seine Beziehungen zur Welt der Erscheinungen abzubrechen. Die Kasteiung, die er sich auferlegt, soll ihn gegen Freude und Schmerz gleichgültig machen. Meditationen über immer dunklere metaphysische Gegenstände werden den Schüler von der Unwirklichkeit der äußeren Welt überzeugen.

„Er soll sich in der Übung des geistigen dikr schulen, d. h. der Meditation über einen Satz des Koran, eine Formel, ein Wort. Das dikr des Wortes oder die Wiederholung ad nauseam desselben Wortes ist eine degenerierte Art des geistigen dikr; es ist ein einfaches mechanisches Mittel, das von den islamitischen Bruderschaften angewendet wird, weil die Mehrzahl der Mitglieder nicht die nötigen Fähigkeiten hat, um wahre Sufis zu werden. Der Zweck des geistigen dikr ist, „die göttliche Essenz aus allen Begriffen des Verstandes, aus allen Ideen des Geistes herauszuziehen" (Abd el Aben). Das dikr läßt den Sufi seine Familie und Geschäftssachen, seinen Namen, sein eigenes Gesicht und seine Menschlichkeit vergessen. So nähert er sich durch die sukzessive Ausscheidung aller akzessorischen Qualitäten eines Dinges oder Begriffes immer mehr einem homogenen Zustand.

„Im dritten Stadium ist ein sehr schwer zu beschreibender Zustand friedlicher Erwartung erreicht. Die Personalität ist fast verschwunden. Die Vereinfachung und Verengerung des Bewußtseins hat die äußerste Grenze erreicht.

„In der vollständigen Ekstase ist der Sufi verloren wie eine Welle in einem Meer der Einheit und er hat die Intuition, nicht von ihm trennbar zu sein, er lebt vom allgemeinen Leben ohne sinnliche Qualitäten, „wie ein im Licht der Sonne verlorenes Atom" [1].

f) Der hypnotische Trance.

Die zur Hervorbringung von Hypnose üblichen Methoden begreifen, wie die Methode der Herbeiführung mystischer Ekstase, die Fixierung der Aufmerksamkeit und Direktionen (Suggestionen) in sich ein, die darauf abzielen, Entspannung, geistige Passivität und schließlich den Schlaf herbeizuführen.

Die ersten Grade des hypnotischen Trance sind den in diesem Buch beschriebenen Graden der mystischen Trancezustände ähnlich und folgen derselben fortschreitenden Ordnung: Schlafsucht ist das erste Anzeichen des nahenden Trance; die Augen schließen sich; die Tätigkeit des Geistes ist stark herabgesetzt.

In einer späteren Phase sind Bewegungen unmöglich geworden. Das Subjekt kann noch hören und verstehen, aber es ist nicht mehr imstande, zu antworten, wenn man nicht „Suggestion" zur Wiederherstellung seiner motorischen Kraft anwendet. In diesem Stadium kann man leicht Halluzinationen hervorrufen. Es ist keine oder nur wenig äußere Perzeption vorhanden, um den Halluzinationen zu widersprechen, ebenfalls ist nicht genügend unabhängige geistige Tätigkeit vorhanden, die ihre Verwerfung verursachen könnte.

Wenn das Subjekt in diesem Stadium sich selbst überlassen wird, wacht

---

[1] Probst-Biraben, L'extase dans le Mysticisme Musulman, Rev. Philos. Tom. 62, p. 490—498. 1906.

es entweder auf oder verfällt in einen scheinbar gewöhnlichen normalen Schlaf. Aus diesem Schlaf kommt es auf normale Weise wieder zum Bewußtsein.

Weitere Suggestionen von seiten des Hypnotiseurs oder physiologische Ursachen können das Auftreten eines künstlichen Somnambulismus herbeiführen — einer Lage, in der das Subjekt, ohne normal auf äußere Reize zu antworten, doch die Fähigkeit der Bewegung zurückerlangt hat. Es handelt jetzt aus seinen Träumen und aus den ihm vom Hypnotiseur eingeflößten Ideen heraus.

Wenn der mystische Trance bei dem „vollständigen Schlaf der Kräfte" aufhört, hat das darin seinen Grund, daß die Idee Gottes, in dem Maße wie der Mystiker schläfrig wird und die geistige Aktivität aufhört, verlöscht und er den von dieser Idee ausgeübten anreizenden und lenkenden Einfluß verliert. Daher kommt es, daß der Mystiker, anstatt in künstlichen Somnambulismus überzugehen, in einen gewöhnlichen Schlaf verfällt. Wohingegen die Aufmerksamkeit des Hypnotisierten aktiv beim Hypnotiseur durch die von ihm empfangenen Suggestionen festgehalten wird.

Das tiefste hypnotische Stadium (Somnambulismus) kann beim ersten Versuch erreicht werden, und so schnell, daß sich die vorangehenden Stadien kaum beobachten lassen. Gewöhnlich jedoch ist es anders, und oft bringt auch der höchste Grad von Ausdauer keinen völligen Erfolg.

Die einzigen wesentlichen Unterschiede zwischen dem mystischen und dem hypnotischen Trance sind die Folge der direkten Wirkung des Hypnotiseurs auf den Hypnotisierten und der Unterschied zwischen dem, was der Mystiker von Gott, und was der Hypnotiseur von seinem Objekt erwartet.

3. Die Verwechslung der Grade der Trancetiefe mit den Graden der moralischen Vollkommenheit.

Die Mystiker behaupten, daß die Grade der im Trance erreichten Tiefe mit dem moralischen Fortschreiten des Individuums Schritt halten. Hier besteht ein sonderbarer und weit reichender doppelter Irrtum: das tiefste Stadium des mystischen Trance soll nur allmählich erreichbar sein; und der Erfolg in dieser Hinsicht soll dem moralischen Fortschritt folgen oder ihm entsprechen. Der schwerere dieser beiden Irrtümer ist offenbar die Angleichung der fortschreitenden Grade der Passivität im mystischen Trance an das Fortschreiten der Seele zur Vollkomenheit hin. Völlige „Unterwerfung unter Gott" im Trance und völlige Unterwerfung des selbstischen Willens in den Dingen des täglichen Lebens sind wirklich sehr verschiedene Dinge. Daß Santa Theresa so verschiedene Dinge gleichsetzte, kann wohl Erstaunen erregen. Doch muß zu ihren Gunsten gesagt werden, daß die spanische Heilige in dieser außerordentlichen Verwechslung einer anerkannten Tradition folgte, und daß römisch-katholische Theologen ihr ihrerseits folgten.

Zuerst sei bemerkt, daß in Wirklichkeit die Erreichung des höchsten ekstatischen Zustandes nicht verzögert zu werden braucht. Manchmal wird er mit dem allerersten Erlebnis erreicht; in anderen Fällen entwickelt sich die Ekstase und erreicht ihren Endzustand im Laufe einiger Wochen, Monate oder Jahre. Wenn der Leser sich den biographischen Dokumenten noch einmal zuwendet, wird er finden, daß Seuse und Katharina von Genua sehr früh in ihrer ekstatischen Karriere Ekstasen genossen, die offenbar genau so vollständig wie nur irgendwelche später Erlebten waren. Sie wußten nichts von dem gradweisen Fortschritt, von dem St. Theresa und andere so viel Aufhebens machen. Mme. Guyon

befand sich ebenfalls zu Beginn ihrer mystischen Karriere mit einem einzigen Sprung sozusagen auf der höchsten Stufe der Liebesleiter. Von dem Gebet, mit dem sie nach der ersten Zusammenkunft mit dem Franziskanermönch begnadet wurde, sagt sie: „Es war ganz leer, ohne Bilder; nichts geschah in meinem Kopf; es war ein Gebet der Freude und des Besitzes des göttlichen Willens." Während ihrer ersten Exaltationsperiode waren ihre Gebete „ohne Taten" oder „Sprache", ohne irgendwelche „Unterscheidungen"; Bewegung war unmöglich, nur die Liebe blieb. Soweit die Ekstase in Betracht kommt, scheint sie über diesen Punkt hinaus keinen Fortschritt gemacht zu haben — das war auch nicht möglich, denn sie hatte vollständige Bewußtlosigkeit erreicht — und doch hatte sie noch einen langen Weg zurückzulegen, bis sie selbst ihr ganzes Wesen als vollständig auf Gottes Willen abgestimmt ansah. Der erste der 31 Trancezustände von Mlle. Vé war genau so vollständig wie der letzte. Was St. Theresa selbst angeht, so stimmt der Bericht, den sie von ihren Trancezuständen gibt, bei weitem nicht völlig mit ihrer Theorie überein.

Die Verwechslung, die wir besprechen, erscheint in ihrer erschreckendsten Vollständigkeit in der Systematisierung, die die spanische Heilige im vorgeschrittenen Alter unglücklicherweise durchführte unter dem Titel: Inneres Schloß, oder die Wohnungen der Seele. Dies Buch wurde 1577 geschrieben, d. h. 15 Jahre nach dem Teil der Autobiographie, der ihre Einteilung in vier Stadien enthält. Es stellt die Reise der Seele in sieben Stadien dar. Der erste Grad (Meditation) der früheren Einteilung ist jetzt in drei Unterabteilungen gegliedert. Es werden die vier Stadien des Lebens zu sechs Graden oder „Wohnungen". Sie werden in ihrer phantasievollen Bildersprache dargestellt, wie sie um eine neue und im Mittelpunkt liegende angeordnet sind, die siebente, die Gottes Aufenthalt und das Ziel der Reise ist. Der einzige bedeutende Unterschied zwischen dieser und der früheren Beschreibung und Einteilung ist die Hinzufügung dieses neuen Endstadiums, das „Geistliche Hochzeit oder Vergöttlichung" genannt wird.

Geistliche Hochzeit oder Vergöttlichung (II—IV). Dieser Name soll die Vollständigkeit und Dauer der Vereinigung, die jetzt vorhanden ist, andeuten. Es gibt keinen Unterschied und keine Trennung mehr zwischen der Seele und Gott; Gott und Gott allein lebt in ihr. Und die Braut wird nicht mehr für verschieden lange Zeiten aus der Gegenwart des Bräutigams verbannt; sie wohnt in der Gegenwart ihres Herrn.

Das erstaunlichste Merkmal dieser neuen Lage ist, daß sie nicht, wie die vorhergehenden Stadien, eine Verdunklung des Bewußtseins und eine anschließende Verminderung der Aktivität mit sich bringt. Die Kontemplation liegt hinter der Seele. Statt daß sie zu sterben wünscht, um den Bräutigam vollständiger zu genießen, hat die Seele jetzt das Verlangen, auf der Erde zu bleiben, um dem göttlichen Herrn zu dienen; sie ist ganz stetig und dauernd darein vertieft, gute Werke zu planen und zu tun. Die großen Schmerzen und das nagende Elend der Dürre sind verschwunden; „die Seele ist in einer Weise von den inneren Störungen, die sie in all den vorangehenden Wohnungen erlitt, befreit". „Was mich am meisten erstaunt", erklärt die Heilige, „ist, daß die Seele, wenn sie diesen Zustand erreicht hat, den stürmischen Verzückungen, von denen ich gesprochen habe, fast fremd wird; sogar die Ekstase und der Flug der Seele werden sehr selten." Die geheimnisvollen Schmerzen sind auch verschwunden.

Da die Heilige sich darüber klar wird, daß das vorhergehende Bild der

Geistlichen Hochzeit bis zu einem gewissen Grade idealisiert ist, fügt sie einige Berichtigungen an. Die Seele ist nicht absolut sündenlos, sie strauchelt noch, aber niemals ernsthaft; und dann erholt sie sich schnell wieder, denn der Anblick ihrer Unvollkommenheit macht sie nicht zur Beute der Niedergeschlagenheit. Auch ist der Körper nicht immer frei von Schmerz; aber obwohl er leidet, bleibt die Seele heiter und verliert das Gefühl von Gottes helfender Gegenwart nicht.

Die Beschreibung genügt, um deutlich werden zu lassen, daß diese Geistliche Hochzeit nicht zur Reihe der kurzen spezifischen Trancezustände gehört, die unter dem Namen Meditation, Gebet der Ruhe, Schlaf der Kräfte und Ekstase beschrieben wurden. Sie wird durch Züge gekennzeichnet, die gar nicht mit den zu jenen Reihen gehörigen Zügen übereinstimmen. In der Ekstase erreicht der Fortschritt in der Ruhe der geistigen Aktivität, die den Aufstieg von der Meditation bezeichnet, seinen Höhepunkt: die Seele ist in bezug auf das Vorhandensein der Welt ganz unbewußt geworden und ist gänzlich unfähig, Gottes oder ihren eigenen Willen zu tun. In der Geistlichen Hochzeit dagegen gibt es eine bewußte Aktivität des Körpers und Geistes; Ekstasen, Katalepsien, Halbsomnambulismen und selbst Visionen sind verschwunden; die Seele ist selbstbewußt, klar und erfüllt Gottes Willen unter den Menschen. Was St. Theresa unter dem Namen Geistliche Hochzeit oder Vergöttlichung ausgemalt hat, ist daher kein weiteres und letztes Stadium einer Tranceentwicklung — es gibt kein Stadium über das hinaus, was sie Ekstase nennt —, sondern ihre Auffassung von dem Endzustand der geläuterten Seele, die teilweise oder gänzlich von den Zufälligkeiten der Verzückung, Ekstase, Dürre usw. frei ist, und die stetig und ohne Anstrengung den Willen ihres göttlichen Herrn unter den Menschen ausführt.

Es mag zwar unglaubhaft scheinen, aber diese Verwechslung eines völlig bewußten, selbstlos tätigen, rationalen Menschen mit dem Zustand eines im Trance Befindlichen, d. h. seiner geistigen und körperlichen Kräfte Beraubten durchzieht alle Schriften der großen Mystiker. Zwei Vorurteile machen diese Verwechslung möglich: 1. Der ekstatische Trance ist eine göttliche Gnade, die sowohl als Belohnung für den erreichten moralischen Fortschritt wie als Ermutigung oder Unterstützung zu weiterer Bemühung verliehen wird. 2. Verlust der sensorischen und motorischen Fähigkeit und schließlich totale Bewußtlosigkeit bedeuten göttliche Besessenheit. Die Tendenz, die Passivität der Bewußtlosigkeit mit der Universalisierung des individuellen Willens zu verwechseln, wird durch die Tatsache verstärkt, daß der Mystiker in den Trance eintritt, während sein Geist auf Gott fixiert ist; seine Haltung ist im Augenblick die der geläuterten Seele; er fühlt nur die edlen Antriebe des von Liebe Berauschten [1].

---

[1] Santa Theresas ehrliche Absicht verwickelt sie hier, wie auch in anderem Zusammenhang, in Widersprüche. In demselben Buch, in dem sie die von uns kritisierte unberechtigte Systematisierung vorbringt, fließen ihr folgende Stellen aus der Feder:

„Es gibt eine unendliche Zahl von Wohnungen; die Seele betritt sie auf tausend Arten" (I, II, 293). „Man könnte vermuten, daß man, um diese Wohnung zu erreichen (die vierte nach der Einteilung des Inneren Schlosses), lange in den vorigen verweilt haben muß." Gewöhnlich ist es so; „es gibt jedoch keine feststehende Regel, denn Gott verteilt seine Gnaden wann und wie es ihm beliebt" (IV, I, 332). Sie erkennt sogar an, daß die endgültige Vollkommenheit erreicht werden kann, ohne durch auch nur einen der beschriebenen Grade hindurchzugehen: „Ihr sollt wissen, meine Töchter, daß es zum Zweck dieser Einheit der reinen Anpassung an Gottes Willen (eines Zustandes aktiver Vollkommenheit) nicht nötig ist, daß die Seelenkräfte aufgehoben werden. Der

Man tut gut, sich zu erinnern, daß St. Theresa den Glauben niemals ganz aus dem Auge verlor, die ekstatischen Trancezustände, die von der Ekstase gekrönt werden, seien besondere Gnaden, gelegentliche außerordentliche Segnungen als Mittel zur Vervollkommnung der Seele für die Arbeit, die sie für Gott auf dieser Erde leisten muß. Daß diese Wahrheit ihr, je älter sie wurde, immer klarer wurde, kann nicht bestritten werden. Im Inneren Schloß z. B. beschäftigt sie sich viel mehr mit dem Zustand und Betragen der Seele außerhalb der spezifisch mystischen Zustände als mit diesen Zuständen selbst.

* * *

In welche Zeit ihres Lebens setzt die Heilige die Geistliche Hochzeit? Diese Frage läßt sich nicht sehr genau beantworten. Delacroix sagt vorsichtig, daß sie diesen Zustand innerhalb ihrer letzten 10 Lebensjahre erreichte [1]. Wer, wie er, ihre Systematisierung vielleicht zu ernst nimmt, könnte durch die Widersprüche, in die sie sich verwickelt hat, in Verwirrung gebracht werden. Obgleich es nach ihren eigenen Angaben im Schloß scheint, daß sie die Geistliche Hochzeit im Jahre 1542 erreicht hat, schreibt sie noch 1579, als ob sie sich nach dem abwesenden Geliebten wie während der dürren Zeiten ihrer früheren Jahre sehnte: „Mein Herz verzehrt sich in dem Verlangen, dich zu genießen, und kann es nicht, da es in diesem irdischen Gefängnis eingeschlossen ist. So steht alles meiner Liebe im Weg . . . . Aber wehe, Herr meiner Seele, wie kann ich mit Sicherheit wissen, daß ich nicht von dir getrennt bin" [2].

Andererseits behauptete sie schon mehrmals viel früher, die Einheit erreicht zu haben und in Gottes Liebe vollkommen glücklich gewesen zu sein. Schon in dem Jahr, das ihrem Eintritt ins klösterliche Leben folgte, kaum auf der Schwelle des heiligen Lebens, lebte sie eine Zeitlang „ohne Fehl". Der bedeutsamste Augenblick in der Geschichte ihres moralischen Fortschrittes ist wahrscheinlich die Krisis im Jahre 1558, als sie nach 20 Jahren der Selbstmißbilligung und unverminderten Kampfes schließlich ganz mit der Welt brach. Gott „änderte" ihr Herz „gänzlich" und ihr Entschluß, alles um Seinetwillen aufzugeben, „wurde unerschütterlich". Wenn man darauf besteht, die Geistliche Hochzeit zu datieren, müßte es wohl von diesem Jahr an sein. Die Vollkommenheit der Vereinigung war trotzdem nur zeitweilig; der natürliche Mensch brachte sich wieder zur Geltung, und Zeiten der Niedergeschlagenheit und Schalheit, in denen sie das Gefühl von Gottes Liebe und von Harmonie mit Seinem Willen verlor, ließen sie wieder und wieder in Verzweiflung nach der Rückkehr ihres abwesenden Geliebten schreien.

Ganz ohne Zweifel wurden die außerordentlichen Gnaden immer seltener und verschwanden schließlich ganz. In dem Maße wie das Ende nahte, verlief ihr Leben in immer ruhigerem Schritt. Sie schrieb diesen „Fortschritt" dem Eingreifen Gottes zu und meinte, diese göttlichen Hilfsmittel zur Heiligung wären als überflüssig aufgegeben worden. Man könnte statt dessen ihr Aufhören als Folge der natürlichen Wirkung des fortgeschrittenen Alters betrachten. Nach ihrem eigenen Bericht war sie wenigstens 57 und vielleicht 66 Jahre alt, als die beständige gleichmäßige Stimmung der Geistlichen Hochzeit begann.

---

allmächtige Gott besitzt tausend verschiedene Mittel, die Seelen zu bereichern und in diese Wohnungen zu führen, ohne sie den Richtweg, von dem ich gesprochen habe, gehen zu lassen, ich meine, ohne sie zu dieser vertrauten Einheit mit Sich zu erheben" (V, III, 386).

[1] Über diesen Punkt siehe Delacroix: loc. cit. S. 58—59.

[2] Wie von Delacroix, loc. cit. S. 59 zitiert.

In diesem Lebensalter liebt man anders als mit 20; Verzückungen und Paroxysmen liegen nicht mehr im Bereich der Möglichkeit. In diesem Zusammenhang darf die Rolle, die wir dem Geschlechtsleben bei der Hervorbringung der Liebesekstase zuzuschreiben hatten, nicht vergessen werden.

Als Ursache des Verschwindens gewisser außerordentlicher Gnaden könnte man auch das Aufhören der inneren moralischen Konflikte in Betracht ziehen. Insoweit sie vereinheitlicht war, hörten die auffallenden Automatismen in Form von mahnenden Visionen und Auditionen auf, denn sie sind Produkte innerer Konflikte. Und schließlich könnte man als bedeutsamen Umstand hinzufügen, daß sie mit der Abstumpfung des Alters und der Erreichung eines gewissen Grades von moralischer Einheit in ein Leben angestrengter äußerer Tätigkeit eintrat. Diese Tatsache war nicht ohne Einfluß, sie auf einen gewöhnlicheren und gesünderen Lebensweg zu bringen.

Die aufsteigende Reihe der mystischen Grade nach einem römisch-katholischen Theologen.

Verschiedene Versuche sind von geistlichen Schriftstellern, die kein direktes Wissen über mystische Phänomene beanspruchen, gemacht worden, die vielen uns von praktischen Mystikern überlieferten Beschreibungen zu systematisieren. Unter den neueren, von der römischen Kirche gebilligten Versuchen ist der gründlichste wahrscheinlich von A. Poulain[1] von der Gesellschaft Jesu. Die Lehre dieser Kirche und die Art, wie ihre Gelehrten dies Problem behandeln, haben genügend Interesse, um die folgende Darlegung zu rechtfertigen.

Um von der römischen Kirche als wahr anerkannt zu werden, muß ein mystisches Erlebnis „Wissen einer Art enthalten, das unsere eigenen Bemühungen und unsere eigenen Anstrengungen niemals hervorbringen könnten". Jede Mystik, die diese „Wahrheit" nicht aufweisen kann, erklärt diese Kirche als falsche Mystik[2]. Poulains Interpretationen tun dieser Forderung Genüge.

Unter die allgemeine Überschrift „Gebet" ordnet er sowohl das gewöhnliche Gebet wie die mystischen Zustände, aber er behauptet eine absolute Trennung zwischen den folgenden zwei Gebetsarten: das erste kann immer verrichtet werden, wenn der Mensch will; das zweite nicht, es wartet auf Gottes Gnade[3].

Die vier Grade des gewöhnlichen Gebetes. Es gibt vier Grade des gewöhnlichen Gebetes: Wortgebet, mit seinem Hersagen; Meditation, auch Methodisches oder Diskursives Gebet genannt; Gemütsgebet und das Gebet der Einfachen Betrachtung oder der Einfalt. Der Übergang von einem zum anderen geschieht in unmerklicher Abstufung. Das Gemütsgebet ist nur ein Gebet, in dem „die Gemütsbewegungen zahlreich sind und viel mehr Raum als die Überlegungen und Argumente einnehmen"[4].

Den höchsten Grad des gewöhnlichen Gebetes, das Gebet der Einfalt, erreicht man, wenn die Vereinfachung der intellektuellen Bewußtseinsinhalte und die Verminderung des Gefühles der Selbsttätigkeit weit genug fortgeschritten sind und sogar den Willen beeinflussen, „der dann mit einer sehr geringen Verschiedenartigkeit der Gemütsbewegungen zufrieden ist"[5]. In diesem Stadium kann die Seele dahin kommen, „sich damit zufrieden zu geben, an Gott oder an Seine Gegenwart in verwirrter und allgemeiner Art zu denken. Es ist eine liebevolle Erinnerung an Gott. Wenn das tröstlich ist, so fühlt die Seele eine heilige Flamme, die sanft in ihr brennt und an die Stelle des

---

[1] Des Grâces d'Oraison, aus der sechsten französischen Auflage ins Englische übersetzt unter dem Titel: The Graces of Interior Prayer, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. 1912. XXIII. 637.

Vater Poulain ist mit der römisch-katholischen mystischen Literatur weitgehend bekannt. Santa Theresa ist der Führer, dem er am meisten Glauben schenkt. Aber obgleich er einen erstaunlichen Respekt vor den Äußerungen orthodoxer Mystiker hat, muß er trotzdem, um sie mit sich selbst, mit anderen und mit einer gesunden Lehre in Übereinstimmung zu bringen, manch eine bestimmte Feststellung außer acht lassen. Diese heikle Pflicht erfüllt er geschickt und verständig.

[2] Ibid. S. 3.

[3] Poulain S. 1—2, die Gründe dieser Interpretation werden im Verfolg gegeben.

[4] Ibid. S. 7—12.

[5] Ibid. S. 8.

Urteilens tritt" [1]. Der Hauptunterschied zwischen der Meditation und den höheren Gebetsarten ist einfach genug: „Entweder wir denken vernunftgemäß und dann ist es Meditation, oder wir denken nicht vernunftgemäß, und dann ist es ein Gemütsgebet oder ein Gebet der Einfalt" [2].

Die vier Grade des mystischen Gebetes. Früher oder später langen viele Menschen bei der höchsten Art der gewöhnlichen Gebete an. Man hat sogar behauptet, daß jeder Christ sie eigentlich erreichen müßte. Aber von diesem Gebet zum Gebet des Friedens zu gelangen — dem niederen Grad der mystischen, d. h. übernatürlichen Arten des Gebetes — heißt einen „Abgrund" [3] überqueren; und keiner kann es tun, ohne Gottes besondere Gnade. Woraus die behauptete abgründige Trennung besteht, wird folgendermaßen erklärt: „Es besteht ein tiefer Unterschied dazwischen, ob man an einen Menschen denkt oder ihm sich nahe fühlt, und daher sagen wir, wenn wir jemanden uns nahe fühlen, daß wir ein erfahrungsmäßiges Wissen seiner Gegenwart haben" [4]. „Im mystischen Zustand ist Gott nicht damit zufrieden, uns nur zu helfen, an Ihn zu denken und uns an Seine Gegenwart zu erinnern. Mit einem Wort, Er läßt uns fühlen, daß wir wirklich in Verkehr mit Ihm treten" [5]. Das in der mystischen Einigung erreichte Wissen von Gott ist nicht aus der Natur des Erlebnisses oder seines Inhaltes abgeleitet, sondern es ist ein unmittelbares Wissen. Die Seele nimmt Gott wahr, aber nicht mit den gewöhnlichen Sinnen. Gott wird der Seele ohne jede materielle Form gegenwärtig gemacht. „Was die gemeinsame Grundlage aller verschiedenen Grade der mystischen Einigung bildet, ist, daß der geistliche Eindruck, durch den Gott seine Gegenwart bekanntmacht, Ihn in einer Weise kundgibt, als ob er etwas Inneres wäre, was die Seele durchdringt; es ist eine Empfindung von Hineintrinken, von Verschmelzung und Untertauchen" [6]. „Innere Berührung" ist der Ausdruck, der Poulain am besten die besondere Natur dieses Wissens zu bezeichnen scheint.

Aus den obigen Bemerkungen würde hervorgehen, daß die hauptsächliche wesentliche Wirkung des göttlichen Einwirkens im mystischen Gebet die Realisierung der göttlichen Gegenwart durch den Ekstatiker ist, nicht aus einer bloß „abgeleiteten" Überzeugung, sondern als unmittelbares Erlebnis. Er nimmt Gott durch das Gefühl, durch eine „innere Berührung" wahr. Mit diesen und anderen Worten versucht Poulain die Charakteristika des besonders lebhaften und überzeugenden Eindruckes einer göttlichen Gegenwart zu beschreiben, die auch unserer Meinung nach überhaupt der Mittelpunkt der christlichen mystischen Erfahrung ist.

Es gibt nur vier Grade des mystischen Gebetes. Wenn irgendein Mystiker sich auf einige weitere Stadien zu beziehen scheint, braucht er nur andere Namen für diese selben vier Grade oder für einige ihrer besonderen Seiten. Poulains Beschreibung dieser vier Stadien entspricht derjenigen der letzten vier Grade in Santa Theresas Innerem Schloß. Im allgemeinen folgt er ihr so eng, als die Folgerichtigkeit erlaubt, und sogar darüber hinaus.

a) Gebet des Friedens. Die göttliche Wirkung ist nicht stark genug, um Ablenkungen zu verhindern; die Phantasie wahrt sich noch ihre Freiheit.

b) Volle Einigung. Die Seele ist völlig mit dem göttlichen Gegenstand beschäftigt; sie ist von keinem anderen Gedanken abgelenkt; mit einem Wort, sie hat keine Zerstreuungen. Andererseits sind die Sinne noch mehr oder weniger in Tätigkeit, so daß es möglich ist, sich durch Sprechen, Gehen usw. in Beziehung zur äußeren Welt zu setzen und so das Gebet zu beenden.

c) „In der Ekstase hat die göttliche Wirkung beträchtliche Kraft, und alle Verbindungen mit der äußeren Welt mit Hilfe der Sinne sind ganz oder fast ganz unterbrochen. So sind wir keiner willkürlichen Bewegung mehr fähig und können auch nicht durch eigenen Willen aus dem Gebet herauskommen" [7].

Diese drei Stadien unterscheiden sich, wird uns gesagt, nicht in der Art, sondern dem Grad nach; man geht vom einen durch unmerkliche Abstufung in die anderen über. Keines von ihnen ist von langer Dauer. Sie können nur wenige Minuten dauern und sich dann in kurzen Zwischenräumen wiederholen. Sie können sich langsam entwickeln oder plötzlich auftreten. Sie können in natürlichen Schlaf übergehen [8] oder sogar, nach Poulains Meinung, an die Stelle des Schlafes

[1] Ibid. S. 13.
[2] Ibid. S. 11.
[3] Ibid. S. 65.
[4] Loc. cit.
[5] Ibid. S. 64—65.
[6] S. 90—91. Über diese Frage siehe das ganze fünfte Kapitel „Das Gefühl von Gottes Gegenwart" und das sechste Kapitel „Die geistlichen Sinne".
[7] Ibid. S. 54. Wo ich nicht zitiere, habe ich mich sehr eng an Poulains eigene Ausdrucksweise angeschlossen.
[8] Ibid. S. 227.

treten. Letzteres würde erklären, wieso manche Heilige ohne augenscheinliche Müdigkeit einen großen Teil ihrer Nächte im Gebet verbringen konnten [1].

Besonders während der Ekstase werden Visionen und Offenbarungen gewährt. Das Gefühl der Gegenwart Gottes ist zuzeiten so intensiv, Gott ist so nahe, daß es eine „geistliche Umarmung" wird, die sich durch glühendes Entzücken kennzeichnet [2].

Wenn die Ekstase plötzlich und heftig auftritt, wird sie „Verzückung" genannt. Heftiges Leiden kann mit der Begeisterung der ekstatischen Freude verbunden sein. Der Körper bleibt in der Stellung, die er innehatte, als die Verzückung über ihn kam. Nach einer Verzückung kann es schwierig sein, die gewöhnlichen Beschäftigungen wieder aufzunehmen. Das Gedächtnis des Gesehenen wird bewahrt; aber gewöhnlich weiß die Seele nicht, wie sie dies erhöhte Wissen ausdrücken soll. In der Regel ist das Gefühl vorhanden, der Verstand sei bereichert worden [3]. Auf diesem letzten Punkt besteht er, um, wie es scheint, die göttliche Ekstase vom Trance, der ein Krankheitssymptom ist, zu trennen. Die Argumente, auf die er seine Behauptung stützt, sind keine anderen als die, welche die Mystiker selber geben; er nimmt sie unkritisch an. Das Hauptargument stützt sich auf vorgegebene Offenbarungen — Offenbarungen, die zu hoch sind, als daß man sie verstehen könnte [4].

d) Verwandelnde Einigung. Poulain zieht diesen Ausdruck der Geistlichen Hochzeit oder Vergöttlichung vor; sonst lehnt sich seine Beschreibung eng an Santa Theresas an. Und, wie sie, betrachtet er diesen endgültigen und beständigen Zustand der vervollkommneten Seele, die mit vollem Bewußtsein die Mehrung des Reiches Gottes auf Erden sucht, als Abschluß der Reihe der eben beschriebenen kurzen, spezifischen Augenblicke beschränkten oder nicht vorhandenen Bewußtseins.

* * *

Poulain behauptet die Existenz eines „Abgrundes" zwischen dem letzten Grad des gewöhnlichen oder natürlichen und dem ersten Grad des mystischen oder übernatürlichen Gebetes: wenn das Gebet der Einfalt erreicht worden ist, hört das Wirken des Menschen auf; oder besser, es bleibt ihm nichts weiter übrig als die negative Aufgabe, sich zu unterwerfen, Gott seinen Willen haben zu lassen. Doch wird in seiner Beschreibung der Abgrund überbrückt; er behauptet, daß Gott in den natürlichen, und daß der Mensch in den übernatürlichen Stadien wirksam sei. Vom Gebet der Einfalt (dem letzten Stadium des gewöhnlichen Gebets) sagt er: „Die Beharrlichkeit einer Hauptidee und der lebhafte Eindruck, den sie hervorruft, deuten in der Regel auf eine vermehrte Tätigkeit auf seiten Gottes hin" [5]. Und etwas später: „Das Gebet der Einfalt erfordert also manchmal Anstrengungen, besonders um die Zerstreutheit zu vermindern, geradeso wie bei dem Gebet des Friedens selbst (dem niedrigeren übernatürlichen Stadium). Alles hängt von der Stärke ab, mit der der Wind der Gnade bläst" [6].

4. Die unterscheidenden Züge der übernatürlichen Mystik.

Einzelne Mystiker sowohl wie die römische Kirche haben sich bemüht, die „wahre" von der „falschen" Mystik zu trennen. Sie haben die Frage in der folgenden dreifachen Form erhoben: Ist sie ein natürliches Phänomen? Ist sie ein Werk des Teufels? Ist sie ein Werk Gottes? Die Frage der Unterscheidung hat sich als äußerst schwierig erwiesen. Eine allgemeine Übereinstimmung scheint jedoch bei den Mystikern und Theologen der römisch-katholischen Kirche über die acht folgenden Merkmale erzielt worden zu sein [7]:

---

[1] Ibid. S. 227—228.

[2] Ibid. S. 228.

[3] Ibid. S. 244—245.

[4] „Großartige Anblicke, tiefe Ideen stellen sich dem Geist dar. Trotzdem können sie nicht im einzelnen erklären, was sie gesehen haben. Nicht, weil der Verstand sozusagen schlief, sondern weil er zu Wahrheiten erhoben wurde, die über die Kraft des menschlichen Verstandes hinausgehen. Fordere von einem Gelehrten, die Schwierigkeiten der Unendlichkeitsrechnung mit dem Wortschatz eines Kindes oder eines Landarbeiters zu erklären" (S. 253). Die hier angeschnittenen Probleme werden in den Kapiteln VIII, IX und X dieses Buches behandelt.

[5] Ibid S. 8.

[6] Ibid. S. 14.

[7] Vgl. Poulain, loc. cit. S. 303—306; A. B. Sharpe: Mysticism: its True Nature and Value. London, Sands & Co. 1910. Kap. IX, p. 35—37, 159ff.; Josef Zahn, Einführung in die christliche Mystik. Bd. 1 der Wissenschaftlichen Handbibliothek. Paderborn 1908. § 36, S. 427 und § 38, S. 486.

1. Göttliche Mitteilungen, ob durch Worte oder anders, besitzen größere Deutlichkeit und Klarheit als menschliche oder teuflische Mitteilungen.

2. Sie werden in uns, aber nicht durch uns ausgedrückt: wir hören zu, wir sind passiv. Sie werden oft vernommen, wenn wir an den Gegenstand, auf den sie sich beziehen, nicht denken und sogar, wenn wir mit anderen Gedanken beschäftigt sind.

3. Ihr Sinn hat transzendentalen Charakter, über menschlichen Verstand hinaus, und läßt sich deswegen gewöhnlich nicht mitteilen.

4. Der Sinn, den sie übermitteln, scheint auf geheimnisvolle Weise unabhängig von den benutzten Worten; dieselben Worte können verschiedene Inhalte übermitteln.

5. Sie kommen mit Macht und Autorität und rufen einen tieferen und dauernderen Eindruck hervor als natürliche Worte.

6. Sie rufen Frieden in der Seele hervor. Qual, Zweifel, Entmutigung usw. verschwinden und werden durch Freude und Glück oder einen Schmerz, der von jeder peinigenden Beimischung frei ist, ersetzt.

7. Sie reizen zum Fortschritt in den christlichen Tugenden an; besonders machen sie zum Gehorsam, zur Demut und zum Preise Gottes geneigt; und sie vermehren den Glauben an die Lehren der Kirche.

8. Sie haben keine schädlichen physiologischen Wirkungen [1].

Man wird bemerken, daß diese Züge in zwei Kategorien zerfallen: einige beschreiben das Erlebnis selbst, sie sind ihm eigentümlich; andere sind seine Frucht. Die Eigenzüge lassen sich in den Worten: Plötzlichkeit, Unerwartetheit, Passivität, Erleuchtung oder Offenbarung und Unauslöschlichkeit zusammenfassen. Wir werden im Kapitel IX und X sehen, daß die als „natürlich“ verursacht angesehene Ekstase ebenfalls diese fünf Charakteristika besitzt.

Mögen diese Eigenzüge für den Psychologen noch so interessant und für den Erlebenden selbst noch so bedeutsam sein, so sind sie doch ganz nutzlos, wenn ein objektiver Test nötig ist. Der Lenker der Seelen, dem die schreckliche Aufgabe zugefallen ist, die wahre Natur behaupteter mystischer Erlebnisse zu

[1] Der Leser wird vielleicht Santa Theresas Meinung zu diesem Thema gern kennen lernen wollen. Im Inneren Schloß ist ihr reifstes Urteil zu finden — ein Urteil, das durch lange Jahre des Nachdenkens und durch Diskussionen mit mehreren Theologen erleuchtet ist. Im dritten Kapitel der Sechsten Wohnung (S. 426—428) erwähnt sie fünf Züge, die „Worte“ göttlichen Ursprunges von anderen unterscheiden. Aber obgleich sie mit besonderer Verehrung von göttlichen Kundgebungen in Form von Lenkung durch Worte spricht, so gelten ihrer Meinung nach die erwähnten Züge für alle göttlichen Einwirkungen auf den Menschen.

1. Göttliche Auditionen drücken ihren Sinn so klar aus und machen auf das Gedächtnis einen so tiefen Eindruck, daß man nicht die kleinste Silbe vergessen kann; wohingegen die, die aus unserer Einbildungskraft stammen, in keiner Weise diese Klarheit besitzen. Sie erinnern irgendwie an Worte, die man im Traume gehört hat.

2. Sie werden oft vernommen, wenn wir gar nicht an den Gegenstand, auf den sie sich beziehen, denken; und manchmal sogar, wenn wir uns über andere Sachen unterhalten. Außerdem können sie sich auf Ideen beziehen, die unseren Geist nur kreuzen, oder auf schon vergangene Ideen, oder auf Sachen, an die wir nie gedacht haben.

3. Die Seele hört den von Gott kommenden Worten nur zu, während sie selbst die aus der Einbildung kommenden bildet.

4. Eine einzige dieser göttlichen Äußerungen drückt in ein paar Worten aus, was unser Geist nur in vielen ausdrücken könnte.

5. Göttliche Worte besitzen (auf eine Weise, die zu beschreiben sie nicht imstande ist) mehrere Bedeutungen außer der durch ihren Klang ausgedrückten. — Inneres Schloß, VI, 3, S. 426—428. Vgl. diese Einteilung der für die wahre mystische Ekstase charakteristischen Züge mit einer Einteilung in drei Punkte (S. 418—423).

erkennen, hat sich tatsächlich ausschließlich oder hauptsächlich auf von außen kommende Züge, besonders auf den moralischen Test und die Offenbarung verlassen. Wenn der Ekstatiker moralische Fortschritte zu machen scheint und gegenüber den Urteilen der Kirche demütig und unterwürfig bleibt, wird man seine Erlebnisse wahrscheinlich unter die wahre Mystik einreihen. Keine Offenbarung, kein Wunder, das moralischen oder physischen Schaden verursacht oder anerkannten Wahrheiten der Kirche widerspricht, kann für göttlich erklärt werden [1].

In protestantischen Kreisen sind die Tatsachen, auf die jetzt am meisten als Zeichen der göttlichen Natur mystischer Ekstase hingewiesen wird, ebenfalls die, welche unter Nummer 6 und 7 angeführt sind [2].

Eine Einteilung der Trancezustände und Bemerkungen betreffs der Bedingungen ihres Entstehens.

Die Trancezustände, die unter den Bereich dieses Buches fallen, lassen sich in vier Rubriken einteilen: einfacher Trance, ekstatischer Trance, mystischer Trance und ekstatischer mystischer Trance. Es verhält sich mit dieser wie mit jeder anderen Einteilung — es besteht keine scharfe Grenzlinie zwischen den verschiedenen Arten des Trance; und außerdem bringen die wechselnden Intensitätsgrade der verschiedenen Züge des Trance innerhalb jeder Klasse große Verschiedenheiten hervor.

1. Einfacher Trance. — Nach dem Lexikon ist der Trance „ein Zustand, in dem die Seele passiv oder aus dem Körper gewichen scheint; ein Zustand der Unempfindlichkeit gegenüber den Erdendingen". In wesentlicher Übereinstimmung mit dieser Definition haben wir den Ausdruck gebraucht, um einen Zustand zu bezeichnen, der charakterisiert wird durch: 1. Partielles oder totales Verschwinden der sensorischen und motorischen Funktionen, das einen mehr oder minder vollständigen Verlust des Gewahrwerdens der äußeren Welt und des Körpers hervorruft; 2. Reduktion oder gänzliches Aufhören der höheren geistigen Funktionen.

Man sagt, ein Trance ist vollständig, wenn jede Art des Bewußtseins aufgehört hat.

Wäre es nicht üblich, das Wort Trance nur zu gebrauchen, wenn der oben beschriebene Zustand unter ungewöhnlichen und anormalen Bedingungen hervortritt, so würden auch gewöhnliche Zustände der Schläfrigkeit und der normale Schlaf Trance genannt werden.

Die in diesem Buche betrachteten Trancezustände waren gewöhnlich durch ekstatische Gefühle kompliziert und sind deswegen kein gewöhnlicher Trance. Wäre Tennyson unbefangen genug gewesen, sein Erlebnis nach seinem unmittelbaren primitiven Wert zu veranschlagen, statt es durch Beilegung einer übernatürlichen Bedeutung zu verwandeln, würde die Lage, in die er sich durch Wiederholung seines eigenen Namens versetzte, ein einfacher Trance gewesen sein.

2. Ekstatischer Trance. — Die gewöhnliche Definition der Ekstase ist „ein erhöhter Gefühlszustand, der den Geist in Anspruch nimmt". Ein so intensiver Gefühlszustand, daß er den Geist absorbiert, bringt die beiden oben als zum Trance gehörig beschriebenen Merkmale hervor. Jede Ekstase ist daher bis zu einem gewissen Grade ein Trance.

Die Tranceekstase kann sich bis zu erstaunlichen Gefühls- und Gemütsintensitäten erheben, während das Gewahrwerden der äußeren Welt abnimmt und dann mehr oder minder plötzlich eine totale Bewußtlosigkeit auftreten kann.

Während gewisser Phasen des unvollständigen ekstatischen Trance kann mit der Gefühls- und Gemütswoge eine beträchtliche intellektuelle Tätigkeit zusammengehen, wie im Fall von Jean, von Rousseau und in dem von Dostojewski erzählten Beispiel. Trotzdem findet man unter diesen Umständen, wenn es möglich ist, die Qualität dieser Tätigkeit objektiv zu werten, daß sie weit hinter der Meinung, die der Ekstatiker von ihr hat, zurückbleibt.

3. Mystischer Trance. — Der Trance wird mystisch, wenn er als göttliche Besessenheit oder als Folge göttlichen Eingreifens betrachtet wird.

4. Mystischer ekstatischer Trance oder einfacher, mystische Ekstase. — Ein mystischer Trance, der keine ekstatischen Gefühle enthält, d. h. der kein ekstatischer mystischer

[1] Vgl. Hügel: loc. cit. II, S. 47ff.; Sharpe: loc. cit. S. 160.

[2] Delacroix hat interessante Bemerkungen über die Theologie und Psychologie der Göttlichen Gnade in seinem Abschnitt über Passivität, loc. cit. S. 397.

Trance ist — ist wenig mehr als eine theoretische Möglichkeit, denn der Glaube an eine göttliche Gegenwart kann kaum anders als heftige und absorbierende Empfindungen hervorrufen.
Die vorhergehenden Seiten enthalten reichliche Belege für diese Art von Trance.

* * *

Es gibt mystische und andere Ekstasen, die dem Individuum, zu dem sie kommen, völlig unerwartet sind; sein Wille zählt nicht, weder bei der Zeit noch der Art des primären Phänomens. Das sind ekstatische Vorboten der Epilepsie, die Fälle (im Kapitel IX) von M. E., von St. Paul, von Symonds und viele andere Beispiele unter den großen Mystikern — z. B. die Ekstase Katharinas von Genua während der Beichte.

Aber selbst bei den völlig unerwarteten Beispielen kann der Trance wie bei einem epileptischen Anfall durch Warnungssignale vorausempfunden werden. Mlle. Vés Großem Erlebnis gehen mehrere Tage vorher gewisse vage Eindrücke oder symbolische Bilder voraus. Viel bestimmter und zuverlässiger sind die ihren Ekstasen unmittelbar vorhergehenden Vorboten. Sie zeigen „mehr oder weniger tiefe Störungen des Blutkreislaufes, der Atmung, der Muskelspannung, der Sensibilität und wahrscheinlich aller übrigen Funktionen (wenn man sie untersuchen könnte)" an. Diese Störungen „entsprechen vollständig dem, was man an sehr vielen Medien beim Übergang vom normalen Zustand in den Trance beobachten kann: das Blut strömt aus den Extremitäten, sie werden kalt. Gleichzeitig ist das Gesicht mit Blut überfüllt; Schauern und Zittern entsteht; die Glieder werden starr, „Zuckungen" finden statt, denen Kontraktionen und Paralysen folgen; die Druckempfindlichkeit ist geschwächt; sie beklagen sich über Ohrensausen oder das Geräusch großer Wellen; es scheint ihnen, wie Mlle. Vé, daß ihr Geist sich von der Materie löst, den Körper hinter sich läßt, aufsteigt, fliegt usw.[1].

Es gibt auch einen Trance, der auf eine Vorbereitung des Subjektes erfolgt. Manchmal ist sie nichts weiter, als günstige Bedingungen für das Auftreten des Trance zu schaffen. Er wird dann nur erleichtert, nicht vollständig bestimmt. Mlle. Vé konnte ihr Großes Erlebnis nicht genau, wann sie wollte, bekommen, aber indem sie sich in eine gewisse geistige Haltung versetzte, konnte sie die Chancen seines Auftretens vermehren.

Bei manchen Personen läßt sich der Trance praktisch nach Belieben herbeiführen. Er wird autosuggestiv nach der Methode des Hindu Yogin, der mohammedanischen Sufis, gewisser sog. Geistermedien (Frau Piper z. B.) veranlaßt.

Im Leben der christlichen Mystiker gibt es die plötzliche, unerwartete Verzückung und die mit Hilfe einer ziemlich verläßlichen Technik vorbereitete und herbeigeführte Ekstase. Für Leute in der physiologischen Verfassung unserer Mystiker, die schon an mystische Ekstase gewöhnt waren, genügt es gewöhnlich, den Vorschriften der mystischen Meister zu genügen, um die für die große christliche Mystik charakteristische Liebesekstase zu veranlassen.

Es gibt indessen Augenblicke im Leben aller Mystiker, wo sich nicht mehr als friedliche Schlafsucht hervorbringen läßt; wo weder der organische Liebesfaktor noch die Erzeuger der Phantasiestürme — was sie auch sein mögen — zum Arbeiten gebracht werden können. Es gibt auch Perioden, wo nicht einmal eine friedliche Ruhe zu erreichen ist; die Seele bleibt zerstreut und ruhelos. Das sind die Zeiten der „Dürre".

Der Übergang von selbstbewußter Tätigkeit zu der eines gänzlich passiven Bewußtseins und von da zur totalen Bewußtlosigkeit läßt sich jedoch niemals völlig voraussehen. Immer bleibt, gerade wie beim Herbeiführen des Schlafes, ein unbestimmtes, ein Überraschungselement. Der Schlaf folgt gewöhnlich auch der Verwirklichung ganz bestimmter Bedingungen: ein gewisser Grad von Müdigkeit, Abwesenheit störender Empfindungen aus der Außenwelt oder aus dem Körper, Ruhe des Geistes. Trotzdem kann man auch vom Schlaf sagen, daß er sich mit rätselhafter Heimlichkeit zu uns stiehlt.

Es mag hinzugefügt werden, daß der unvorbereitete Trance oft der heftigere ist. Die Ekstasen, die auf die Ausübung der mystischen Trancetechnik oder irgendeiner anderen Methode folgen, finden im Nervensystem selten Bedingungen vor, die für heftige nervöse Entladungen reif sind. Der Trance beschränkt sich dann auf genußreiche Schlafsucht und badet sich in Liebesgefühlen, oder er kann sich weiter entwickeln und dann zum völligen „Schlaf der Kräfte" werden. Wenn die Faktoren des Phantasiesturmes an der Arbeit sind, nimmt der Trance die Heftigkeit plötzlicher und unerwarteter Verzückungen an.

[1] Flournoy, loc. cit. S. 177—178.

VII. Kapitel.

Die moralische Entwicklung der großen Mystiker und ihre Beziehung zu den Schwankungen ihres psycho-physiologischen Niveaus.

Die moralische Geschichte der großen Mystiker wird gewöhnlich als eine fortschreitende Entfaltung betrachtet, die in einem Zustand der Vollendung gipfelt und die verschiedenen Phasen von Depression und Exaltation, die sie durchlaufen, sollen jede an ihrer Stelle zu diesem Fortschritt gehören und beitragen. Dies heißt, die Tatsachen ungenau erfassen. Gleich den meisten Lebensläufen ist auch der ihre unzweifelhaft, im ganzen gesehen, von der Art einer Entwicklung, aber die Niveauschwankungen stehen zu dieser Entwicklung nicht konstant und notwendig in dem ihnen beigelegten Verhältnis von Mitteln.

Wo die Urkunden ausführlich genug waren, konnten wir zu einem bestimmten Ergebnis über die Beziehung des fortschreitenden moralischen Wachstums zu den Schwankungen des affektiven und volitionalen Niveaus und auch über den von den Mystikern erreichten sittlichen Vollkommenheitsgrad kommen. In bezug auf diese beiden Aspekte kamen wir dahin, von der gewöhnlichen Meinung der Kirche und auch, in einigen Punkten, von der der Psychologen abzuweichen. Diese Ergebnisse mögen nun zusammengefaßt wiederholt werden.

Faktoren von zwei Ordnungen — physiologische und psychische — in getrennter oder vereinter Wirkung bestimmen die sog. Periodizität des Lebens der Mystiker. Unter den geringeren Schwankungen mit rein physiologischer Ursache bemerkten wir z. B. eine Periode der Exaltation, die mit einer Schwangerschaft zusammenfiel, und wir erfuhren, daß Exaltation bei Schwangeren nicht sehr selten ist. Den Zuständen von „Dürre“ kann man gewöhnlich keinen moralischen Grund zuschreiben, nicht einmal der Mystiker selbst. Verwirrt und gequält von diesen irrationalen, ungerechtfertigten Stimmungen sieht er sie schließlich als Gottes geheimnisvolle Art der Strafe und Läuterung an.

Wo die Schwankungen der Energie und des affektiven Tones in mäßigen Grenzen bleiben, sind sie gänzlich alltäglich und normal. Die Lebenskräfte ebben und fluten mehr oder weniger unregelmäßig. Bei gewissen Individuen von sog. künstlerischem Temperament sind diese Schwankungen markierter als bei anderen. Sie können sogar die gewöhnlichen so weit überschreiten, daß sie an die Gruppe bestimmter geistiger Störungen, die man „periodische Psychose“, „zirkulären Wahnsinn“ u. dgl. nennt, erinnern.

In dieser Krankheitsgruppe lösen sich Phasen der Exaltation und Depression mehr oder weniger regelmäßig ab. In der großen Mehrheit der Fälle ist es nicht möglich, die Abfolge der Zustände auf psychische Ursachen zurückzuführen. Und wo sie vorliegen, scheinen sie den physiologischen Ursachen akzessorisch zu sein.

Soweit der Zustandswechsel nicht durch psychische Faktoren verursacht ist, bildet er ein Problem für den Physiologen und den Mediziner und nicht für den Psychologen. Wir können hinzufügen, daß der Gebrauch des Terminus „Periodizität" hier unangebracht ist, da sich bei unseren Mystikern keine erkennbare Regelmäßigkeit in der Abfolge von Exaltation und Depression zeigt. Es ist jedoch theoretisch möglich, daß eine wirkliche Periodizität zutage träte, hätten wir im Falle irgendeiner bestimmten Person genaue Kenntnis der Daten des Auftretens jeder Schwankung. Leider sind die biographischen Berichte der klassischen Mystiker weit davon entfernt, diese Bedingung zu erfüllen. Mlle. Vés Aufzeichnung ihrer Ekstasen ist das einzige hinreichend vollständige und genaue Beispiel, das wir haben, und hier wird nicht auf „Dürre"-Perioden, sondern auf Ekstasen Bezug genommen.

Die Zahl der Tage, die jeweils zwischen jeder ihrer ersten 16 Ekstasen vergingen, ist[1]: 5, 3, 11, 7, 8, 5, 8, 6, 7, 11, 5, 8, 9, 8, 7. Nimmt man an, daß ungewöhnliche Umstände, physiologische, psychische oder beides, die zweite der beiden Ekstasen, die durch 11 Tage getrennt sind, um 3 Tage verzögerte, dann würden sich die letzten 7 Ekstasen in fast vollkommen regelmäßigen Abständen folgen: 7, 8, 8, 8, 9, 8, 7.

Diese Regelmäßigkeit mag mit den Geschlechtsfunktionen zusammenhängen, indem die Ekstase als Ablenkung oder Sublimierung diente. Wir wissen, daß Mlle. Vé unter Anfällen von Nymphomanie litt, und daß sich der Zusammenhang zwischen Geschlechtstrieb und Ekstase verschiedentlich ihrer Aufmerksamkeit aufdrängte[2]. Wir mögen aber auch in dieser Periodizität nicht mehr sehen als den Ausdruck des allgemeinen physiologischen Antagonismus zwischen Ermüdung und Erholung. Die Trances ließen sie in einem Zustand großer Ermüdung zurück und ein gewisser Abstand zwischen den Ekstasen war zur Erholung nötig[3]. Jedenfalls müssen wir bedenken, daß, soweit wir wissen, die Geschlechtsfunktion für gewöhnlich den Ekstasen ihren Rhythmus nicht aufprägt.

Die Unregelmäßigkeit der früheren Ekstasen ließe sich auf die gleiche Art von Ursachen zurückführen, wie sie die Unregelmäßigkeiten bestimmen, die man beim Anfang des Einsetzens vieler periodischer physiologischer Funktionen beobachtet — z. B. der Menstruation. Wenn nach den ersten 16 die Ekstasen an Häufigkeit bedeutend abnahmen und unregelmäßig wurden, so war es wegen des Auftretens psychischer Faktoren, die ihrer Entstehung entgegenwirkten, insbesondere wachsender Zweifel an ihrer Göttlichkeit.

Was immer der periodische physiologische Grund für das Auftreten der Ekstase sein mag, der Einfluß psychischer Faktoren kann die Periodizität zerstören. Ein Zufall, der sie ihre Einsamkeit fühlen ließ, regte wohl in Mlle. Vé leidenschaftliches Verlangen nach göttlicher Gemeinschaft an, und dann wurde das Kommen des Freundes oder des Großen Erlebnisses beschleunigt. Wie sehr Verlangen und Erwartung bei der Hervorbringung ihrer Ekstasen mitspielten, scheinen die Umstände ihrer allmählichen Abnahme und ihres schließlichen gänzlichen Aufhörens anzuzeigen[4].

Wie Zufälle durch Reiz auf psychische Kräfte Veränderungen des geistigen Niveaus bewirken, zeigte sich ungewöhnlich bestimmt und überzeugend in unserer Betrachtung des Lebens der Santa Theresa und Mme. Guyon. Bei der

[1] Flournoy, Une Mystique Moderne. Arch. de Psychol. Tom. 15, p. 174—176. 1915.
[2] Siehe den Fall der Mlle. Vé, Kapitel IX dieses Buches.
[3] Flournoy: Ebenda S. 125.
[4] Siehe Kapitel IX dieses Buches.

letzteren verdrängte ein Ausbruch der Liebe zu einem Franziskanermönch und bei anderer Gelegenheit zu Vater la Combe eine Periode des Elends und Pessimismus und leitete häufige Ekstasen und wunderbare Exaltationen ein. Im Falle der St. Theresa sahen wir, wie lebhaft Zufälle ihr ein vernachlässigtes Ideal eindrücklich machten, sie zu neuen Vorsätzen führten und sie so für eine Weile auf ein neues psychisches Niveau hoben. Bei Seuse kam die allmähliche Erkenntnis, daß übermäßige Askese unnütz sei, unter dem Beistand von Zufällen schließlich zu einer Klimax. Indem er seine Marterinstrumente wegwarf, ging er von einer langen Periode deprimierter Selbstschau zu überschwänglicher praktischer Aktivität über.

Die äußeren und zufälligen Faktoren, die das innere Leben der Mystiker beeinflussen und die Gelegenheiten für Krisen und Wendepunkte liefern, zerstören jeden Anschein wirklicher Periodizität, der möglich wäre, wenn das innere Wachstum von den vielfachen nicht voraussehbaren äußeren Eindrücken, denen jedes Individuum unterworfen ist, unabhängig wäre.

* * *

Die systematisch gerichteten Mystiker sind in den überraschend groben Irrtum verfallen, Grade des ekstatischen Trance mit Graden moralischer Vollkommenheit zu verwechseln. Der Grund der Verwechslung ist klar. Ist Ekstase, wie sie meinen, Vereinigung mit Gott, dann ist diese Vereinigung um so vollkommener, je tiefer und vollständiger jene ist: die Tiefe des Trance ist daher das Maß für die Nähe der Vollkommenheit und vollkommene Bewußtlosigkeit im Trance bedeutet vollkommene Vereinigung des Individuums mit dem göttlichen Willen. Wir haben gezeigt, daß St. Theresa in einen doppelten faktischen Irrtum geriet, als sie die moralische Entwicklung der Seele als der wachsenden Tiefe der Ekstase gleichlaufend schilderte: 1. Der ekstatische Trance entwickelt sich für gewöhnlich nicht nach dem von ihr graduierten Schema. Nicht selten erreicht gerade das erste Trance-Erlebnis eine Intensität des Gefühls, einen Charakter von Verzückung, der nie übertroffen werden kann, und endet in einem Augenblick völliger Bewußtlosigkeit. 2. Die Selbsthingabe des Christen an Gott und sein tätiges Leben in der Einheit mit Gott (d. h. das vollkommene christliche Leben, wie die Kirche es sich vorstellt), decken sich nicht mit der Passivität und Bewußtlosigkeit des Trance-Erlebnisses oder auch im allgemeinen mit Zuständen des Automatismus, die vom Gedanken an Gott beherrscht werden.

Die Verwechslung, die in der Theorie der St. Theresa liegt, hat nicht nur Theologen, sondern bis zu einem gewissen Grade auch den wissenschaftlichen Erforschern der Mystik den Blick getrübt. Sie hat jedoch das Leben der Mystiker nicht tief beeinflußt. Die Endperiode (Periode der äußeren Tätigkeit im Dienste Gottes), wo sie, nach ihrer eigenen Meinung, Gott am nächsten waren, straft die Theorie von der Vollkommenheit in der Passivität Lügen. Weit davon entfernt, passive Werkzeuge in Gottes Hand, reine Automaten zu sein, waren sie Individuen mit eigener Bestimmung, selbst wenn sie ihre Ziele dem göttlichen Willen konform erachteten. Seuse bei seinen apostolischen Besuchen; Katharina von Genua bei der Leitung ihres Krankenhauses als gute Samariterin; St. Theresa bei ihrem Lebenswerk als Gründerin reformierter Klöster, waren vollkommen selbstbewußt und selbstdeterminiert. Die Wunder des Trance und schläfriger Versenkung hatten viel von ihrem ersten Glanz verloren und waren zugleich mit der übermäßigen Askese auf einen untergeordneten Platz zurückgetreten. Trotz ihrer Theorien realisierten diese Mystiker schließlich sehr deutlich, daß

der vollkommene Zustand des Christen nicht untätiges Genießen der sinnlichen Gunst Gottes oder automatische somnambule Tätigkeit ist. Sie wußten, daß sein Ziel nicht die Art Vereinigung mit Gott und die Art von Sündlosigkeit ist, die die Passivität des Trance kennzeichnet, sondern vielmehr die Ausschaltung böser Antriebe, oder wenigstens die Fähigkeit, sie stets zu überwinden, und eine beharrliche Tätigkeit unter der Herrschaft bewußter, mit Gottes Willen übereinstimmender Ziele. Ekstase und andere Momente der Passivität oder des Automatismus waren nach ihrer gereiften Meinung ausnahmsweise Gnaden, die Gott zur Ermutigung und Belohnung gewährte.

Es liegt auch keine echte Periodizität vor in dem Lauf der moralischen Entwicklung oder in der Abfolge von Exaltations- und Depressionszuständen, die dem Leben der großen Mystiker Abwechslung geben. Und obwohl diese Zustände, und ebenso die Ekstasen, alle ihren Einfluß ausüben, wäre es doch ein Irrtum, sie so anzusehen, als nähmen sie eine feste Stelle in einer systematischen Entwicklung ein. Sie ergeben sich gewöhnlich in unvorhersehbaren Augenblicken aus einer Kombination innerer und äußerer Kräfte; und es scheint offenbar, daß sie das gleiche Ziel erreicht hätten, auch wenn die Zahl dieser Schwankungen und ihre zeitliche Verteilung gänzlich verschieden gewesen wären.

* * *

Die bedeutungsvolleren Zeitpunkte in der moralischen Geschichte unserer Mystiker sind, wie uns scheint, die Entscheidung, lieber in der religiösen als in der sozialen Welt die Befriedigung fundamentaler Tendenzen und Wünsche zu suchen; der Ausschluß für schlecht gehaltener Tendenzen und Wünsche von der Idee des Selbst; die Entscheidungen, die in wichtigen und bestimmt lokalisierten Konflikten zwischen dem natürlichen und dem spirituellen Menschen getroffen werden; und der Entschluß, sich von extremer Askese und Selbstschau zu einem aktiven, der sozialen Wohlfahrt geweihten Leben zu wenden.

Die inneren Kräfte, die zur Erzeugung und Lösung dieser Krisen wesentlich mitwirken, bestehen in verschiedenen Tendenzen und Wünschen, in der Organisierung einiger derselben zu Idealen, in der Stärke und Beharrlichkeit der diese Ideale tragenden Impulse und in dem Einfluß des allgemeinen physiologischen Zustandes des Individuums auf die Energie und Beharrlichkeit in ihrer Verfolgung. Den Einfluß der religiösen Atmosphäre, die die Mystiker atmeten, auf die Gestaltung ihres Ideals und auf ihre Bemühungen, es zu verwirklichen, darf man nicht übertreiben, denn wenn die ersten Schritte einmal getan waren, waren sie im ganzen genommen den religiösen Gemeinschaften, denen sie angehörten, voraus.

Die Perioden der Exaltation (einschließlich Ekstasen) und der Depression haben an sich keine sittliche Bedeutung. Weder Genuß noch Leiden hängen mit der Charakterbildung direkt zusammen. Beide können die sittliche Entwicklung negativ oder positiv beeinflussen. Der wohltätige Einfluß der Trance-ekstasen, die auf Rauschgifte zurückgehen oder spontan entstehen, beschränkt sich, wenn man sie an sich betrachtet, bestenfalls auf eine Entspannung der Muskelanstrengung und auf Ausruhen von der Mühe der Anpassung an die Forderungen des zivilisierten Lebens. Nur insofern sie gedeutet werden, werden die mystischen Zustände Faktoren der Charakterbildung. Nimmt man die Exaltationsperioden und Ekstasen als Anzeichen der Billigung eines gerechten und liebenden Gottes, so führen sie zu einer Stimulierung der mit dem göttlichen Willen harmonierenden Tendenzen. Und hält man die Momente der „Dürre" für Strafen von oben und

Anzeichen des Abfalles von der göttlichen Gunst, dann kann ihr Einfluß entweder Entmutigung und sogar Verzweiflung bringen oder zu neuer Anstrengung anfachen, um die verlorene Gemeinschaft wieder zu gewinnen. Gleichviel wie angenehm oder unangenehm das, was dem Mystiker zustößt, sei, wenn er in seinen Schicksalen Gottes Weg der Erfüllung eines wohlwollenden Zweckes sieht, dann werden seine verschiedenen Erlebnisse zu Werkzeugen moralischer Leistung.

* * *

Soweit zur mystischen Form der Gottesverehrung Momente eingeschränkter Geistestätigkeit gehören, d. h. Trancezustände verschiedener Tiefengrade, derweilen der Geist sich auf das vollkommene Objekt konzentriert, besitzt sie eine besondere Wirksamkeit, die sich daraus erklärt, daß der Trance hinsichtlich der ihn beherrschenden Tendenzen, Wünsche und Gedanken ein Zustand gesteigerter Empfänglichkeit ist.

* * *

Haben die großen Mystiker das erlangt, auf dessen Suche sie sich machten, als sie sich dem religiösen Leben weihten? Wie jedes menschliche Wesen verlangten auch sie hauptsächlich nach Selbstbehauptung, Achtung anderer, Selbstachtung und Liebe. Und sie fanden Anerkennung, Liebe und moralische Leitung in ihren Beziehungen zu Gott und zu der religiösen Gemeinschaft, in der sie lebten.

Die Befriedigung dieser fundamentalen menschlichen Bedürfnisse führte zu einer wesentlichen Vereinheitlichung der Persönlichkeit. Beim Ausgang des Lebenslaufes unserer Mystiker sehen wir, wie sie bei der Erfüllung von Aufgaben, die als von Gott selbst gegeben betrachtet und in enger Zusammenarbeit oder sogar in der Vereinigung mit ihm vollbracht werden, die ganze Energie synthetisierter Wesen zu offenbaren fähig sind. Sie sehen in sich göttliche Werkzeuge zur Begründung einer neuen sozialen Ordnung, des Reiches Gottes auf Erden, und so wurde ihr Leben zu einer freudigen Tätigkeit, die nur von Ausbrüchen überschwänglicher Liebe und friedlicher Ruhe unterbrochen wurde. Wir stellen dieses Tatsächliche fest und versuchen nicht, den wahren sozialen Wert der mystischen Leistungen abzuschätzen.

Sollten wir aber fragen, ob die Mystiker das christliche Ideal sittlicher Vollkommenheit in sich verwirklichten, ob der göttliche, der sozialisierte Wille in ihnen durchaus den egoistischen, den „natürlichen" Menschen verdrängte, müßten wir nein sagen, wenigstens soweit Mme. Guyon, St. Theresa und St. Marguerite Marie in Betracht kommen. Sie blieben weit hinter ihrem ethischen Ziel zurück und kamen ihm nicht näher als eine Menge unbedeutender Christen. Zur Begründung dieser Ansicht verweisen wir den Leser auf das biographische Kapitel. Franz v. Assisi, Katharina von Genua u. a. scheinen auf dem Wege zur christlichen Vollkommenheit weiter gewandert zu sein; aber über sie und die meisten christlichen Mystiker ist die vorhandene Information zu karg, um eine sichere Meinung zu gestatten.

Wir müssen bedenken, daß wenn die Begründung des Willens Gottes in ihnen, und Seines Reiches auf Erden, schließlich die erste Stelle in den Interessen unserer großen Mystiker einnahm, dies bei ihrem Entschluß, in das religiöse Leben einzutreten, eine ganz nebensächliche Rolle spielte. Motive der Selbstrücksicht, egoistisch in ihrem Charakter, waren die Hauptdeterminanten ihres

Entschlusses, der Welt um der Gemeinschaft Gottes willen zu entsagen. Und was das Wesen und den Charakter des Ideals angeht, das sie mit so großem Eifer verfolgten, so muß man sagen, daß diese Mystiker in keiner Weise Neuerer waren; sie fanden es in dem Christentum ihrer Zeit. Nur ihr Radikalismus bei der Verfolgung dieses Ideals und die Methoden, die sie zu seiner Verwirklichung wählten, hoben sie von anderen Christen ab.

Kritische Anmerkungen über Delacroix. — Delacroix hat im Verständnis der mystischen Lebensentfaltung einen wesentlichen Fortschritt über seine Vorläufer gemacht. Wir können mit ihm sagen, „die Ekstase realisiert noch nicht das Ziel des Mystikers, er sucht es darüber hinaus. Er strebt nach einer völligen Umwandlung der Persönlichkeit". „So hat der Mystiker jene Form der göttlichen Kontemplation, die Ekstase, verworfen, die mit dem Leben unverträglich war, weil sie auf die Dauer das Leben zerstört hätte. Er ist über die Kontemplation hinausgeschritten, um die Aktion zu erreichen"[1].

Wo er aber, wie in den folgenden Ausführungen, den Endzustand des Mystikers durch Passivität und die Vernichtung des Gefühles des Selbst charakterisiert findet, müssen wir von ihm abweichen. Er scheint uns hier zu sehr von der Theorie der Mystiker beeinflußt und nicht genug von den Tatsachen, die diese Theorie wiedergeben soll: „Von dem Selbstbewußtsein (conscience de soi) befreit, in eine Art wesenhaften Glückes und andauernde Ekstase versenkt, im Notfall mit präzisen Ideen ausgestattet und zu zeitgerechten Handlungen veranlaßt, hat der Mystiker wirklich die Bedingungen der Vergöttlichung erfüllt." „Die Entwicklung der Passivität, die Vernichtung des Gefühles des Selbst beseitigen jene Unterscheidungen und jenen Wechsel (Depression und Exaltation). In einer Art von völligem Automatismus verwirklichen sie ein unpersönliches und einzigartig göttliches Leben"[2].

Diese Beschreibung des mystischen Endzustandes paßt auf gewisse orientalische und unbedeutendere christliche Mystiker, aber nicht auf die von uns erforschten, noch im allgemeinen auf die von der Kirche als groß anerkannten Mystiker. Viele von diesen jedoch haben Phasen durchgemacht, die diesem Bilde entsprechen.

---

[1] Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme, la Systématisation. p. 417—418.
[2] Ibid. p. 417, 423.

VIII. Kapitel.

Die großen Mystiker, Hysterie und Neurasthenie[1].

Viel von dem, was wir in dem biographischen Kapitel berichtet haben, weist auf nervöse Störungen und vielleicht Hysterie bei unseren großen Mystikern. Da man lange einen ständigen Zusammenhang zwischen dieser Krankheit und sexuellen und moralischen Perversionen angenommen hat, hat man es einer moralischen Verurteilung gleich geachtet, wenn jemand der Hysterie überführt wurde. Da diese Ansicht in maßgebenden medizinischen Kreisen nicht mehr gilt, braucht auch der Glaube an die moralische Integrität eines Menschen die Anerkennung dieser Krankheit in ihm nicht mehr zu verhindern.

Wir werden zu dem Ergebnis kommen, daß die heilige Katharina von Genua, Santa Theresa, Mme. Guyon und die heilige Marguerite Marie unter hysterischen Anfällen litten. Bei den meisten anderen Mystikern, die in diesem Buch genannt sind, ist unsere Kenntnis zu kärglich, um eine verläßliche Meinung zu erlauben. Ob unsere Diagnose zutrifft oder nicht, so meinen wir, daß die vorgenannten sich klar von den unbedeutenden und wertlosen Individuen scheiden, die man bis vor kurzem als die einzig möglichen Hysteriekranken angesehen hat. Es ist mit dieser Krankheit wie mit der Epilepsie: die meisten Epileptiker sind degeneriert und im allgemeinen untüchtig; aber eine kleine Zahl — ein Napoleon, ein Dostojewski — haben Epilepsie mit Genie vereinigt. Wir machen auf diese gelegentliche Koexistenz aufmerksam, ohne uns zu ihrer Erklärung aufgefordert zu fühlen.

Man sollte auch bedenken, daß, selbst wenn große Mystiker hysterisch sein sollten, die gemäßigte Mystik, die in der breiten Masse der Anhänger fast jeder christlichen Sekte gewöhnlich ist, offenbar von dieser Krankheit gänzlich frei ist.

Da man keine Strukturänderung des Nervensystems gefunden hat, spricht man von der Hysterie als einer funktionellen und nicht einer organischen Krankheit. Und es gibt sogar Leute, die zu ihren Symptomen nur das rechnen, was man durch Suggestion sowohl erzeugen wie zerstören kann[2]. Nach dieser Ansicht suggeriert sich der Patient entweder selbst die Störungen, unter denen er leidet, oder sie werden ihm suggeriert. Aber man erinnere sich, daß ein Zustand übermäßiger Suggestibilität auf einen abnormen Zustand des Nervensystems deutet.

Die charakteristischsten Symptome der Hysterie sind Anästhesie, Hyperästhesie, Lähmung und Kontraktur. Diese betreffen einen Teil oder das Ganze eines Gliedes, oder eine Seite des Körpers, oder sogar den ganzen. Sie können

---

[1] Die Hauptgedanken dieses Kapitels finden sich in unseren Artikeln über die christlichen Mystiker in der Rev. Philos. 1902.

[2] Siehe J. Babinski und J. Fromont, Hysteria or Pithiatism, Military Medical Manual. London 1918. p. 311.

ohne deutlichen Grund auftreten und verschwinden, und ihre Dauer wechselt vom kürzesten Augenblick zu mehreren Jahren. Die Anästhesie kann das Hungergefühl beeinflussen, und dann kann der Patient während unglaublich langer Perioden die Nahrung verweigern und fasten, wobei verhältnismäßig wenig Nachteile zu beobachten sind. Ißt der Patient, so wird die Nahrung übergeben. Von dieser Unfähigkeit gibt es seltsame Ausnahmen, die anzeigen, wie Autosuggestion mitspielt: alles, außer der geweihten Abendmahlsoblate z. B., kann vomiert werden. Pharynxkrämpfe (Globus hystericus) können das Schlucken unmöglich machen.

Die motorischen Störungen nehmen eine große Mannigfaltigkeit der Form an. Auch wenn die Glieder nicht gelähmt sind, kann die Ausführung einer spezifischen Bewegung unmöglich sein. Der Patient mag z. B. nicht fähig sein zu gehen, und doch kann er tanzen. Nicht selten sind heftige Anfälle, die einem epileptischen Anfall des Haut mal mehr oder weniger stark ähneln, jedoch ohne vollkommenen Verlust des Bewußtseins.

Zu Anästhesie und Hyperästhesie treten noch andere sensorische Störungen hinzu, die sich häufig beobachten lassen. Besonders Farben-, Geruchs-, Geschmackshalluzinationen usw., Momente geistiger Leere, des Halbschlafes und scharfen Schmerzes im Kopf, in der Herzgegend oder anderswo sind nicht ungewöhnlich.

Die Hysterie entwickelt sich gewöhnlich auf dem Grunde eines prädisponierenden Temperamentes; aber es bedarf der Prädisposition wenig, wenn die Person hinlänglich starken oder dauernden Einflüssen, die die Erzeugung der Krankheit begünstigen, unterworfen ist. Geistige oder körperliche Erschöpfung oder ein großer emotioneller Schock können ihre unmittelbare Ursache sein. Oft bricht sie im Zusammenhang mit der Tätigkeit der reproduktiven Funktionen aus; sie ist z. B. verhältnismäßig häufig in der Pubertät, in der Schwangerschaft, bei Erkrankungen des Uterus und im Klimakterium.

Es wird dem Leser einfallen, daß mächtige prädisponierende Ursachen geistiger Labilität unseren großen Mystikern wahrscheinlich angeboren waren. „Die schnell und intensiv beeindruckte, nervöse und äußerst gespannte und aktive physische und psychische Organisation“ [1], die Katharina von Genua kennzeichnete, war in gleicher Weise für die heilige Theresa und Mme. Guyon kennzeichnend.

Schon durch ihr Temperament für gewisse nervöse Störungen prädisponiert, waren diese großen Mystiker durch ihre Lebensumstände fast unvermeidlich dazu verurteilt. Man hat mehr und mehr erkannt, daß eine üppige, wenn nicht die üppigste Quelle der Psychoneurose ein abnormes sexuelles Leben ist. Keiner unserer großen Mystiker erfreute sich eines normalen Geschlechtslebens; entweder lebten sie unvermählt und unter einem aufregenden Liebeseinfluß — die Frauen in der Kontemplation des Himmlischen Bräutigams, die Männer in der der Heiligen Jungfrau —; oder sie waren vermählt, ohne darin die rechte physiologische und moralische Befriedigung zu finden. Der Abschnitt dieses Buches über das Geschlechtsmotiv in der Mystik beweist unwiderleglich wiederkehrende Anfälle von Erotomanie im Zusammenhang mit Liebesekstasen. Zu dieser mächtigen anreizenden Ursache nervöser Störungen kam die Erschöpfung hinzu, die man in asketischen Kämpfen gegen das Fleisch systematisch herbeiführte — Kämpfe, die Jahre andauerten und sich mit Perioden der Depression und allgemeinen moralischen Elends verknüpften, die lang, häufig und intensiv

[1] Hügel, loc. cit. Vol. I, p. 97, 119.

genug waren, um die Vitalität auf ein gefährlich niedriges Niveau herabzubringen. Wer, der diese Tatsachen kennt, würde sich sehr über hysterische Ausbrüche wundern?

Aber wir müssen uns von der Betrachtung der wahrscheinlichen Ursachen zu der der tatsächlichen Symptome wenden, die nach unserer Meinung die Diagnose der Hysterie rechtfertigen. Jedes der oben erwähnten Symptome erscheint wiederholt bei der heiligen Katharina von Genua, der heiligen Theresa, Mme. Guyon und die meisten von ihnen auch bei der heiligen Marguerite Marie. Wir wollen sie bei den beiden ersten dieser hervorragenden Mystiker kurz schildern. In bezug auf die anderen mag der Leser das biographische Kapitel und zu vollerer Information die Originalurkunden heranziehen.

Hysterische Symptome bei der heiligen Katharina von Genua.

Unsere Kunde bezüglich dieser Heiligen entstammt der Vita, wie sie ihr bewundernder Biograph Friedrich v. Hügel bietet. Hysterie-symptomatische oder -verwandte Phänomene wurden zu verschiedenen Perioden ihres Lebens beobachtet, aber erst während ihrer letzten vier Jahre wurden die Anfälle des jetzt zu beschreibenden Charakters häufig. Sie hatte Empfindungen äußerster Hitze und Kälte, ohne Verbindung mit der äußeren Temperatur und ebenso eine übermäßige Sensibilität oder Insensibilität gegen Berührung: „Eines Tages litt sie unter großer Kälte im rechten Arm, der ein akuter Schmerz folgte." „Zuzeiten war sie in solchem Grade empfindlich, daß es unmöglich war, ihre Laken oder ein Haar auf ihrem Kopfe zu berühren; wenn man das tat, schrie sie auf als wäre sie schmerzhaft verwundet." Zu anderer Zeit wiederum „hatte sie einen anderen Anfall (assalto), wo ihr ganzer Körper zitterte, besonders ihre rechte Schulter. Es war unmöglich, sie aus dem Bett zu bringen; sie aß nicht, trank fast nichts und schlief nicht". An einem anderen Tage „hatte sie einen anderen Anfall, einen Krampf in Hals und Mund, so daß sie nicht sprechen, noch die Augen öffnen konnte und nur mit äußerster Schwierigkeit bei Atem blieb". „In ihrem Fleische waren gewisse Höhlungen, als ob es Teig wäre und man den Daumen hineingedrückt hätte." An einem anderen Tage „schrie sie vor Schmerzen so laut auf, wie sie konnte und wälzte sich auf ihrem Bett herum. Und die Umstehenden waren beim Anblick eines anscheinend gesunden Körpers in solchem gemarterten Zustande fassungslos. Und dann lachte sie, sprach wie ein Gesunder und sagte zu den anderen, ihretwegen nicht traurig zu sein, da sie sehr zufrieden sei. Und dies dauerte vier Tage; dann hatte sie ein wenig Ruhe und danach kehrten diese Anfälle wieder wie zuvor." Erholung von folternd schmerzhaften Anfällen war häufig so plötzlich, wie der Überfall der Krankheit selbst. Dies ist ein wohlbekannter Zug der Hysterie.

Am 22. oder 23. August hatte sie einen Anfall und „die rechte Hand und ein Finger der linken Hand blieb ihr gelähmt (paralysiert). Und dann blieb sie etwa 16 Stunden wie tot". „Zuzeiten war sie so durstig, daß sie sich imstande fühlte, alles Wasser des Meeres zu trinken, und tatsächlich konnte sie doch nicht einmal einen kleinen Tropfen Wasser schlucken" [1]. Ihre Biographen berichten, daß sie dennoch das heilige Abendmahl ohne Beschwerde und Gefahr weiter empfing — und das werden ihnen alle Kenner hysterischer Phänomene bereitwillig glauben: die Symptome sind in sehr großem Umfang — durchaus,

[1] Die vorangehenden Zitate aus der Vita entstammen Hügels The Mystical Element of Religion. Vol. 1, p. 197—209. Siehe auch Vol. 2, p. 14—27.

sagen einige Autoritäten — durch die geistige Haltung und die Erwartungen (Autosuggestion) der Person bestimmt.

Die häufigen und langwierigen Fasten, die Katharina über sich verhängte, ohne daß ihrer Umgebung eine schlimme Wirkung deutlich wurde, waren der Gegenstand ihrer Bewunderung, und noch heute sehen Autoren über Mystik sie als Beweis wundertätiger Intervention an. Wenn man der Genauigkeit ihrer Biographen vertrauen kann, kam sie während vielleicht 20 Jahren „einige 30 Tage im Advent und einige 40 Tage in der Fastenzeit nahezu ganz ohne Nahrung" aus und war während dieser Fasten mindestens so kräftig und tätig, als wenn ihre Ernährung normal war. Hügel bietet für das Mirakel die folgende naturalistische Erklärung: „Diese fruchtbaren Fasten waren begleitet und ohne Zweifel ermöglicht von der zweiten großen psychischen Besonderheit dieser mittleren Jahre, ihren Ekstasen." Diese zwei Eigentümlichkeiten, wie er sie nennt, „entstehen, währen und verschwinden dann gemeinsam aus ihrem Leben". Wenn man nun bedenkt, daß Katharina „oft von zwei bis zu acht Stunden" (täglich, meint er wohl) „in einem mehr oder weniger ekstatischen Trance war, daß in diesem Zustande „die Respiration, die Zirkulation und die andern physischen Funktionen sämtlich verlangsamt und vereinfacht sind", und schließlich, daß der Geist dann „mit wenigeren, einfacheren Gedanken beschäftigt ist . . . . . und daß den Emotionen und dem Willen für die Zeit der Konflikt und die Verwirrung, der Drang und der Druck der ganz wachen Augenblicke erspart ist" [1], dann wird es natürlich genug erscheinen, daß Katharina während der verkürzten Zeit des vollen Wachseins nach dem Eindruck zufälliger Beobachter sich normaler Stärke und Tätigkeit erfreute. Daß trotzdem dies Gebaren, das sie 20 Jahre lang fortsetzte, im Verein mit ihrem abnormen Geschlechtsleben die wahrscheinliche Hauptursache ihres schließlichen Zusammenbruches war, ist eine einleuchtende Vermutung. Es kam der Augenblick, wo sie diese extravaganten Fasten aufgeben mußte und es nötig fand „wegen ihrer großen Körperschwäche . . . . sogar nach dem Abendmahl etwas Nahrung zu nehmen" [2]. In diesem Stadium, selbst als sie ihren Nahrungsbedarf erkannte, konnte sie nicht mehr verdauen, was zu einem gesunden Leben nötig gewesen wäre.

Was Hügel zur Erklärung von Katharinas Fasten bemerkt, läßt sich überraschend durch die Beobachtungen von P. Janet und Ch. Richet über die ekstatische Madeleine stützen. Während der häufigen Ekstaseperioden kam sie, wie andere Ekstatiker, mit einer Nahrungsmenge aus, die „für andere ganz ungenügend" gewesen wäre, „ohne jedoch eine Gewichtsabnahme zu erleiden" [3].

Die freiwilligen und langwierigen Fasten, die man bei den großen Mystikern antrifft, sollten im Zusammenhang mit der „hysterischen Anorexie" betrachtet werden, einer Störung, die hauptsächlich in der systematischen Nahrungsverweigerung, in gewissen digestiven Störungen und in darauffolgender Inanition besteht. In Major Symptoms of Hysteria [4] beschreibt Janet diese interessante Krankheit und betrachtet sie theoretisch. Die folgende Information ist fast wörtlich diesem Buch entnommen.

Die Anorexie stellt sehr oft eine frühe Manifestation der Hysterie dar. Sie ist nie von kurzer Dauer und währt oft viele Jahre. In diesem Falle bedeutet sie keine konstante Verweigerung aller Nahrung. Selbst wenn das Fasten Jahre

---

[1] Hügel, loc. cit. Vol. 2, p. 33—34.
[2] Ebenda p. 148.
[3] Une Extatique, loc. cit. p. 227.
[4] Major symptoms of Hysteria. New York: Macmillan 1907. p. 228.

gedauert hat und ziemlich streng gewesen ist, kann die Person doch guter Gesundheit scheinen; sie mag sogar „eine sehr übertriebene physische und moralische Aktivität“ [1] zeigen. Früher oder später jedoch kommt die Periode der Inanition, das bis dahin verhältnismäßig wohl behauptete Körpergewicht fällt nun rapide. Der Patient bleibt in halbdeliriösem, halbkomatösem Zustande im Bett.

Janet unterscheidet Nahrungsverweigerung aus fixer Idee und echte Anorexie; zu letzterer gehört das Verschwinden des Hungers, wahrscheinlich wegen Anästhesie des Magens. Erstere findet sich in den psychasthenischen Neurosen, während letztere ein gelegentliches Symptom der Hysterie ist.

Mit diesem bißchen Wissen bezüglich der Anorexie und mit der unvollständigen Auskunft, die uns Hügel über die heilige Katharina gibt, können wir vielleicht nicht mit Gewißheit entscheiden, ob die „Fasten“ dieser Heiligen wirklich Manifestationen der Anorexie waren, aber wir haben wenigstens gesehen, daß die Bewahrung von Gewicht und Kraft während überraschend langer Fasten selbst bei Personen, die nicht viel von ihrer Zeit in der Ekstase verbringen, eine der Erklärung zugängliche Tatsache ist. Wir haben ferner erkannt, daß diese Fasten, trotz ihrer anscheinenden Harmlosigkeit, wahrscheinlich die Hauptursache des endgültigen Zusammenbruches dieser unglücklichen Frau waren.

Ein letztes Wort ist betreffs der Momente geistiger Leere zu sagen, die man unter den Patienten der Hysterie und verwandter Erkrankungen trifft. Beispiele finden sich in der Vita, aber die heilige Theresa und Mme. Guyon geben ausführlichere Beschreibungen. Die letztere pflegte während einer gewissen Periode ihres Lebens in eine Somnolenz zu versinken, wo Außeneindrücke entweder vage oder überhaupt nicht wahrgenommen wurden. Das pflegte sie zu jeder Stunde zu überkommen, wo immer sie gerade war und was sie auch gerade tun mochte. Als ihr kranker Mann eines Tages nach dem Zustande des Gartens fragte, ging sie auf seine wiederholte Bitte „mehr als zehnmal, ohne irgend etwas zu sehen“ dahin [2]!

Hysterische Symptome bei der heiligen Theresa.

In der Revue des Questions Scientifiques 1893 erschien eine Abhandlung von einem Jesuiten, G. Hahn, Über hysterische Phänomene und die Offenbarungen der Santa Theresa [3]. Dieser Essay, eine gekrönte Preisschrift von Salamanca, wurde später auf den Index gesetzt. In dieser Abhandlung entwarf der Verfasser, der unter Charcot und anderen Physiologen studiert hatte, ein sehr getreues Bild von den Leiden der Heiligen und schloß so: „Wir stehen vor einem Beispiel organischer Hysterie, das so charakteristisch ist wie möglich; die Krankheit erreicht in Wahrheit ihre äußerste Grenze ... es ist die Grande Hystérie mit ihren Vorläufern, ihren Kontrakturen und ihren Anfällen, die unmittelbar an die furchtbaren epileptischen Anfälle erinnern.“ Gleichzeitig zeigte Hahn Züge an, die die Heilige von der großen Mehrheit

[1] Loc. cit. p. 231. Eine Erklärung dafür siehe auf den folgenden Seiten.

[2] Beispiele dieser geistigen Leere in P. Sollier, Genèse et Nature de l'Hystérie. Tom. 1, p. 266—267. Die Bemerkungen unter Troubles de l'Attention und Réverie in Janets Les Obsessions et la Psychasténie. Tom. 1, p. 362—369 sind in diesem Zusammenhang lehrreich.

[3] G. Hahn, S. J. Les Phénomènes Hystériques et les Révélations de Sainte Thérèse. Rev. des Questions Scientifiques. Bruxelles 1883. Tom. 13, 14 in drei Teilen. Die von Hahn beschriebene Hysterie ist die der Schule von Charcot bekannte.

hysterischer Patienten scheiden und legte Gründe für seinen Glauben vor, daß ihre „Offenbarungen“ oder wenigstens einige davon nicht rein natürlichen Ursprunges sind.

Es empfiehlt sich, diesem katholischen Autor in seiner Demonstration der Hysterie zu folgen. Sie besteht wesentlich in Zitaten aus Theresas Autobiographie und entsprechenden Anführungen zur Beschreibung hysterischer Symptome, wie sie Charcots Schule darstellt — diese letzteren Zitate setzen wir in Klammern.

Theresas nervöse Affektion brach während ihres Noviziates heftig aus und war drei Jahre lang die Ursache fast konstanten Leidens. Sie berichtet, daß sie beim Eintritt in das heilige Leben die Befriedigung ihrer höchsten Wünsche erreicht hatte, aber sie setzt hinzu, „trotz so vielen Glückes widerstand meine Gesundheit nicht dem Lebens- und Nahrungswechsel. Meine Schwäche (défaillances) wuchs und ich litt so akut an Übelkeit, daß es mich erschreckte. Dazu kam eine Komplikation anderer Übel . . . . Meine Krankheit wurde so ernst, daß ich fast immer einer Ohnmacht nahe war. Oft verlor ich sogar vollständig das Bewußtsein“ [1].

Sie reiste auf der Suche nach ärztlichem Beistand nach einer kleinen Stadt, aber ohne Erfolg: „Die Krankheit, von der ich geheilt zu werden hoffte, war nur schlimmer geworden; die Schmerzen in der Herzgegend waren so akut, daß es manchmal schien als ob es von scharfen Zähnen in Stücke gerissen werde. („Herzpalpitationen spielen im Vorläuferstadium der hystero-epileptischen Anfälle eine große Rolle. Alle Patienten klagen darüber.“ — Richet, Études cliniques p. 19.) . . . . Meine Schwäche war extrem; übermäßige Abneigung gegen Nahrung verbot mir, irgendwelche Nahrung außer Flüssigkeiten zu mir zu nehmen. („Digestive Störungen scheinen konstant. Der Patient hat keinen Appetit oder der Geschmack ist pervertiert. Häufig vomiert der Patient fast unmittelbar, was er aufgenommen hat. Zwischen den Mahlzeiten kann sich Übelkeit zeigen als Ergebnis spasmodischer Kontraktionen des Diaphragma und des Ösophagus.“ — Ebenda p. 16.) . . . . Ich fühlte mich wie von einem inneren Feuer verbrannt. Meine Nerven zogen sich zusammen, mit so unerträglichem Schmerz, daß ich weder Tag noch Nacht einen Augenblick der Ruhe hatte. Dazu kam eine tiefe Traurigkeit. Das habe ich mit der Reise gewonnen.“

„Vier Tage furchtbarer Anfälle“ ragten in ihrem Gedächtnis hervor: „Meine Zunge war in Stücke gerissen, da ich sie gebissen hatte. („Der Mund öffnet sich weit, die Zunge wird manchmal herausgestreckt und bewegt sich von rechts nach links.“ — Ebenda p. 46. Wenn sich während der spasmodischen Bewegungen der Mund schließt, kann die Zunge gebissen werden. Dies geschieht gelegentlich während der Anfälle.) Da ich nichts während dieser Zwischenzeit gegessen hatte und da ich so schwach war, daß ich kaum atmen konnte, war mein Hals so trocken, daß er nicht einmal einen Tropfen Wasser aufnehmen wollte. (Hahn sagt uns, daß eine genauere Wiedergabe des originalen Spanisch sein würde: „Ich fühlte mich am Halse gewürgt, so daß ich nicht einmal einen Tropfen Wasser schlucken konnte.“ Dies würde, wie er meint, unmißverständlich auf „Globus hystericus“ weisen.) Mein Körper fühlte sich wie disloziert und ich litt unter Schwindel im Kopf. Meine Nerven waren so versteift, daß ich wie eine Kugel aufgenommen wurde. Ich konnte ohne Hilfe weder Arme noch Füße, noch Hände, noch Kopf bewegen; ich war so regungslos, als ob der

[1] Dies und die folgenden Zitate nimmt Hahn aus der französischen Ausgabe von Santa Theresas Leben von P. Bouix. Paris 1852.

Tod mir die Glieder steif gemacht hätte; ich hatte lediglich die Kraft, einen Finger der rechten Hand zu bewegen. Die Menschen wagten kaum, sich mir zu nähern; mein ganzer Körper war traurig zerschlagen, ich konnte nicht die Berührung irgendeiner Hand aushalten; ich mußte mit Hilfe eines Lakens, das zwei Personen an jedem Ende hielten, bewegt werden. („Die Frigidität der Glieder ist so, daß der Patient ohne Wechsel seiner Haltung aus der Lage gebracht, auf den Magen oder auf die Seite gelegt werden kann." „Die allgemeine Kontraktion kann so schmerzhaft sein, daß sie den Patienten furchtbare Schreie abnötigt." — Ebenda p. 74, 141.) . . . . Während fast dreier Jahre blieb ich gelähmt. Trotzdem wurde ich langsam besser, und als ich mit Hilfe meiner Hände anfing, mich ein wenig auf dem Boden zu schleppen, stattete ich Gott Dank ab."

Schließlich erholte sie sich dank der Hilfe des heiligen Joseph vollständig von ihrer Lähmung, aber verschiedene andere Symptome kehrten noch wieder als sie die Autobiographie und das Innere Schloß schrieb. In dem letzteren liest man: „Beim Schreiben dieser Zeilen beobachte ich, was in meinem Kopfe vorgeht, d. h. den großen Lärm, von dem ich am Anfang sprach, den Lärm, der es mir fast unmöglich machte, diese von meinen Oberen von mir verlangte Schrift zu schreiben. Es scheint wie der Lärm vieler großer Flüsse, einer unendlichen Zahl singender Vögel und scharfer Pfeifen; ich höre diese Geräusche nicht in meinen Ohren, aber ich fühle sie oben im Kopf." („Fast alle Patienten hören Pfeifen in den Ohren, stets mehr intensiv auf seiten der Hemianästhesie, sie hören etwas, wie das Rollen von Wagen, das Klingen von Glocken, den Ton von Blechmusik. L. hört Vögel im Kopf singen." — Ebenda p. 21.)

In vielen, wenn nicht allen oben erwähnten Symptomen sieht man jetzt Anzeichen des hohen Grades von Suggestibilität, der für den hysterischen Zustand charakteristisch ist. Mme. Guyon hat uns mit eindrucksvollen Beispielen der Suggestibilität versehen. Wir erinnern uns insbesondere, wie sie nach ihrem Fall vom Pferde und Wiederaufnahme ihrer Reise sich wie von einer äußeren Macht getrieben fühlte, auf dieselbe Seite zu fallen, und sie mußte Widerstand leisten, indem sie sich mit aller Macht in die entgegengesetzte Richtung warf. Wir berichteten auch, daß sie während einer schweren, durch Lähmungen, Kontrakturen, Hyperästhesien usw. markierten Krankheit zu einem „kindlichen Zustand" zurückkehrte. „Der erstaunte Vater la Combe pflegte zu ihr zu sagen, „nicht Dich sehe ich, sondern ein kleines Kind." Ähnliche Beispiele, gänzlich vom religiösen Leben losgelöst, finden sich in Werken über Psychasthenie und Hysterie niedergelegt. Janet spricht von Personen, die „eine Art Komödie spielen; sie machen sich selbst klein, naiv, schmeichlerisch; sie tun unwissend und wollen als „ein Dummerchen" gelten. Das ist so, weil sie geleitet werden wollen, sie wollen, daß man sie unterhält, mit ihnen spielt; in einem Worte, sie wollen wie Kinder behandelt werden" [1]. „Qi., eine 35jährige Frau, wird von dem Wunsche verfolgt, seilzuspringen, sich das Haar kurz zu schneiden, es offen zu tragen. Hier haben wir klärlich eine Besessenheit." Sie erklärt ihre zugrunde liegenden Gefühle so: „Ich möchte so gerne klein sein, Vater und Mutter haben, die mich auf dem Schoß halten, meinen Kopf streicheln . . . . aber nein, ich bin Madame, Mutter, Hausfrau; ich muß ernst sein, meine Probleme allein ausdenken. O, was für ein Leben [2]!" Der Gedanke des Kindes Jesus, der Gegenstand ihrer Liebe, verfolgte Mme. Guyon. In ihrem

[1] Janet, Les Obsessions et la Psychasthénie. Paris 1903. Tom. 1, p. 391.
[2] Ebenda p. 392.

suggestiblen Zustande entwickelte sich ihre Sehnsucht zur Mimikry eines Kindes.

* * *

Die Tatsachen und Erwägungen auf den vorangehenden Seiten führen, wie es scheint, unvermeidlich zu dem Ergebnis, daß unsere großen Mystiker zu verschiedenen Zeitpunkten an Symptomen gelitten haben, die für Hysterie charakteristisch sind. Gleich unvermeidlich ist jedoch auch die Überzeugung, daß die Hysteriekranken, wie sie der Psychiater gewöhnlich beschreibt, diesen Mystikern nicht Punkt für Punkt entsprechen. Man kann von diesen nicht, wie von jenen, wahrhaft sagen, sie seien ziellose Wetterhähne, unfähig, energische, anhaltende und intelligente Anstrengungen zur Verwirklichung vernünftiger Zwecke zu machen.

Es ist mit den Symptomen der Hysterie wie mit denen der Epilepsie: sie treten bei Personen von sehr verschiedenem Typus auf. An diesen Störungen Leidende lassen sich Maschinen vergleichen, die den gleichen Defekt oder Kreis von Defekten haben. Diese können mit großen Unterschieden an Kraft, Güte des Materials, Ausführung und sogar Struktur einhergehen. Ist der Defekt einmal ausgebessert, so erweisen sich die einzelnen Maschinen in ganz verschiedenem Grade tüchtig. Da die menschlichen Organismen unendlich viel komplizierter sind als irgendeine Maschine von Menschenhand, so sind auch die möglichen Unterschiede zwischen Personen, die unter den gleichen Symptomen leiden, viel zahlreicher als bei Maschinen.

Bei genügendem Mißbrauch bricht der menschliche Körper, wie jede Maschine, an einem bestimmten Punkt zusammen. Unsere großen Mystiker unterlagen so strengen und dauernd gesundheitsschädlichen Lebensbedingungen, daß man auch vom robustesten Nervensystem hätte erwarten können, es werde dem Druck nachgeben. Das trifft besonders zu bei der heiligen Katharina von Genua und von Mme. Guyon, bei denen die Geschlechtsbedürfnisse in ihren physiologischen und psychischen Aspekten, ebenso wie andere Grundbedürfnisse und -verlangen in jahrelangen Konflikten gehemmt und unterdrückt waren. Seuse und die heilige Theresa waren in ihrem Lose weniger unglücklich. Doch auch sie hatten ein Leben der Enthaltsamkeit zu leben und hatten durch Jahre zwei Seelen in der Brust in bezug auf die dem Menschen am meisten nottuenden Dinge. Wegen des Ideals, das sie gestaltet und der Lebensmethode, die sie gewählt, ließen sich ihre tiefsten Instinkte und Verlangen nicht in der gewöhnlichen Weise befriedigen. Und sie erschwerten noch die Unterdrückungen und Konflikte, die an sich ausreichten, um eine Mannigfaltigkeit von Psychosen hervorzurufen, durch übermäßige und andauernde asketische Übungen und erschöpften sich so bis fast zur Inanition. Wieviele um uns, die mit Erfolg ein normales Leben führen, hätten den Prüfungen standgehalten, denen diese Leute sich unterwarfen?

Die großen Mystiker und Neurasthenie.

Janet hat uns eine genaue und meisterhafte Analyse der Eigentümlichkeiten der nichthysterischen Psychopathen [1] gegeben, die er in einer Gruppe als Vertreter einer allgemeinen psycho-physiologischen Insuffizienz zusammenfaßt. Sie leiden an abnormer Skrupelhaftigkeit; sie zögern, erwägen endlos, haben

[1] In Médications Psychologiques und in früheren Büchern. Es ist für unseren Zweck unnötig, den Versuch einer Scheidung zwischen „Neuropathie“ und „Psychopathie“ zu machen.

Angst davor, zu einem Schluß zu kommen und zu handeln; und dies nicht nur, wo der gesunde Menschenverstand äußerste Vorsicht anbefehlen würde, sondern in bezug auf unbedeutende Dinge oder Probleme, die normale Geister einfach als unlösbar beiseite schieben würden. Überdies sind sie wankelmütig und ohne Beharrlichkeit im Zweck. Sie sind im allgemeinen abnorm auf äußere Kraftquellen und insbesondere auf Zuneigung und Liebe angewiesen.

Da ihnen gewöhnlich das Leben zu kompliziert ist, um damit fertig zu werden, suchen sie es bewußt oder unbewußt zu vereinfachen; sie lösen sich etwa gänzlich von der Gesellschaft los und leben in Abgeschlossenheit. Sie neigen zu Tagesträumen und zu Momenten geistiger Leere, während deren sie fast ihrer Sinne beraubt erscheinen. Gefühle der Unzufriedenheit mit sich selbst, der Langeweile und der „Unvollständigkeit" sind gewöhnlich. Sie verraten zuweilen eine empörende Gefühllosigkeit.

Der Zusammenhang zwischen diesen verschiedenen Zügen ist klar. Eine unangebrachte Skrupelhaftigkeit, Mangel an Selbstvertrauen und Unfähigkeit zum Handeln, der Wunsch, sein Leben zu vereinfachen, ein unmäßiges Verlangen nach der Stütze durch Autorität und Zuneigung, geistige Leere, Besessenheit und Monoideismus — all das sind Züge, die man sich leicht als aus einer und derselben Wurzel hervorgehend vorstellen kann, nämlich einer allgemeinen psycho-physiologischen Insuffizienz.

Unsere großen Mystiker manifestieren viele oder sogar alle dieser Symptome, aber eine sorgfältige Beobachtung ihres Gebarens ergibt, daß (außer vielleicht während der kurzen Momente, wo die Intensität ihrer inneren Konflikte und die Strenge ihrer Askese sie vorübergehend unfähig gemacht haben) sie nicht die gleiche Bedeutung haben wie bei den gewöhnlichen Patienten des Psychiaters.

Daß sich die Mystiker in religiöse Gemeinschaften zurückzogen, bedeutet nicht dasselbe wie die Isolierung des psychopathischen Patienten, dessen Energie und geistige Hilfsquellen nicht ausreichen, um den Komplexitäten des gewöhnlichen sozialen Lebens zu begegnen. Wenn diese Mystiker, ehe sie sich dem heiligen Leben weihten, das Leben, wie es sich ihnen bot, hinzunehmen weigerten, so war es nicht in erster Linie wegen seiner Komplikationen, sondern weil ihm Eigenschaften fehlten, ohne die für sie das Leben nicht lebenswert war. Sie zogen sich in die verhältnismäßige Abgeschiedenheit der Klöster zurück, um ein neues Leben zu finden, das ihre fundamentalen Sehnsüchte befriedigen würde. Und nicht ohne eindrucksvolle Entfaltung von Ausdauer haben die meisten von ihnen ihre Trennung von der Welt bewerkstelligt. Die Hindernisse, die sie überwanden, wären für gewöhnliche Leute wirksame Schranken gewesen. Und als die heilige Theresa lange nach ihrem Noviziat fühlte, daß sie die wenigen weltlichen Beziehungen, die sie bewahrt hatte, aufgeben müsse, da geschah es nicht, um ihr Leben dahin zu bringen, daß sie mit ihm fertig werden könne. Tatsächlich wünschte und genoß sie die Gesellschaft; aber da diese Stolz und Eitelkeit wachhielt, so fühlte sie, daß ihr entsagt werden müßte.

Wenn diese Mystiker mit ihrem Gewissen kämpfen, ob sie im décolleté ausgehen, einen befreundeten Besucher empfangen, eine Delikatesse essen oder sonstwie ihre Sinne befriedigen sollen, so bekunden sie nicht die Skrupelhaftigkeit des Anstaltspatienten, der sich weigert, gewisse Gerichte zu essen, zu mager oder zu fett zu werden fürchtet, sein Bett auf besondere Weise gemacht haben muß, gewisse Worte nicht zu äußern wagt usw. Wo die Selbstbefriedigung als Kardinalsünde gilt (wie es in ihrer religiösen Welt war), da ist es nicht notwendig ein Zeichen geisteskranker Skrupelhaftigkeit, wenn man einen Krieg auf

Tod und Leben gegen fleischliche Neigungen unternimmt. Ihr Verhalten in diesem Punkt war logisch durch eine in der christlichen Kirche weithin angenommene Theorie bestimmt, und ihre Praxis unterschied sich von der des gewöhnlichen Christen nur dadurch, daß sie radikal war: Sie suchten vollständig zu vollbringen, was andere zufrieden waren, teilweise zu gewinnen. Die Gewissensbisse, die sie beim Mißlingen empfanden, entsprangen dem Bewußtsein, daß der Geist es nicht erreiche, in seinem Haus von Lehm Herr zu sein. Die Ausdauer, mit der sie ihr selbstverhängtes oder sonstiges Leiden zur Förderung dieses großen Zweckes zu gebrauchen suchten, ist einer der eindrucksvollen Aspekte ihres Lebens. Es gibt nichts, was sie nicht so auszulegen wissen, daß es Wasser auf ihre Mühle ist. Wie extravagant weit sie in dieser Richtung gegangen sind, veranschaulicht die heilige Katharina im Leiden unter hysterischen Anfällen gut.

Die großen Mystiker strebten nicht nach Vereinfachung als solcher, sondern vielmehr nach einer Vereinheitlichung, die den als von Gott kommend betrachteten Impulsen und Wünschen die Herrschaft gäbe. Der gewöhnliche Psychopath hat keinen solchen Zweck: er sucht die Ausschaltung der schwierigeren sozialen Beziehungen, d. h. den Abstieg zu einem leichteren Lebensniveau.

Was ihre behauptete Abulie und Notwendigkeit äußeren Haltes angeht, so wird keiner, der die Beziehung zwischen ihnen und ihren religiösen Lenkern kennt, leugnen wollen, daß diese letzteren im ganzen nur dem Namen nach Lenker waren, und daß sie zuzeiten zum Range von Bedienten herabsanken. Wenn ihr Leben einmal reorganisiert, auf höherem Niveau vereinheitlicht war, dann schritten die großen Mystiker in die Welt hinein und erwiesen sich als Männer und Frauen der Aktion von nicht geringer Fähigkeit. In diesem Zusammenhange brauchen wir bloß zu erinnern an der heiligen Katharina Leitung eines großen Krankenhauses, die Wirksamkeit der heiligen Theresa als Klostergründerin und die apostolische Tätigkeit von Mme. Guyon und Seuse. Mlle. Vé leitete mit Erfolg eine Erziehungsanstalt.

Man braucht sich nicht leicht hinwegzusetzen über die abnorme Natur von Perioden tiefer Depression, von gewissen Extravaganzen des Gebarens und von ekstatischen Trances, wie sie bei den großen Mystikern hervortreten; und man braucht nicht zu vergessen, daß bei ihnen zufällige Ursachen der Psychasthenie und Hysterie auf Prädispositionen des Temperamentes für nervöse Unbeständigkeit und für Dissoziation wirkten. Man kann trotzdem die Meinung zurückweisen, nach der diese Symptome nervöser Erkrankungen sie gewöhnlichen Psychopathen gleichstellen und notwendig eine allgemeine geistige und moralische Wertlosigkeit anzeigen. Identität des Symptoms bedeutet nicht Identität der Person. Tiefe Schwankungen des emotionellen Tonus, Ekstasen und sogar hysterische Anfälle besagen nicht notwendig die intellektuelle und moralische Insuffizienz, die für Madeleine und ihre Gruppe charakteristisch sind. Sie können im Gegenteil mit Zügen verbunden sein, die das Genie ausmachen.

IX. Kapitel.

Religiöse und andere Ekstasen: eine vergleichende Studie.

1. Spontane Ekstasen.

Im Laufe der vorangehenden Beschreibungen der christlichen Mystik sind viele Probleme aufgeworfen und einige davon sind beantwortet worden. Aber es bleibt uns die Aufgabe, die mystische Ekstase und ihre verschiedenen grundlegenden oder begleitenden Phänomene psychologisch zu untersuchen. Zur Lösung dieser Aufgabe ist am Anfang dieses Buches der Boden bereitet worden, wo eine Studie der älteren und einfacheren Formen mystischer Ekstase — die den Primitiven und der Hindukultur bekannten — vorgelegt wurde. Auf diese Weise haben wir genetische Beziehungen zwischen den gegenwärtigen und den früheren Formen der Anbetung im Trance hergestellt. Trotzdem sind wir noch nicht im Besitz aller verfügbaren Tatsachen, die zum völligen Verständnis erforderlich sind.

Um ganz ihr Ziel zu erreichen, muß unsere Untersuchung zum Gebrauch der genetischen noch die vergleichende Forschungsmethode fügen. Es gibt außerhalb der religiösen Mystik zahlreiche Beispiele von Verzückungen, die viele Züge aufweisen, die gewöhnlich als charakteristisch für die göttliche Vereinigung gelten. Diese nichtreligiösen Fälle von Ekstase müssen mit denen verglichen werden, die bisher unsere Aufmerksamkeit in Anspruch genommen haben. Es ist ein Unglück (und der Hauptgrund ihres geringen Erfolges), daß die Erforscher der Mystik für gewöhnlich sich in ihrer Betrachtung auf die religiöse oder gar die christliche Mystik beschränkt haben. Die Probleme der mystischen Ekstase auf dieser Grundlage lösen zu wollen, ist gerade so hoffnungslos, wie der Versuch es wäre, englische Sprachwissenschaft ohne Rücksicht auf die verwandten Sprachen zu studieren. Wir werden deshalb verschiedene Klassen von Erfahrungen betrachten, die nach üblicher Meinung zur Mystik gehören, und jede Aufklärung suchen, die daher kommen kann.

* * *

Unter den furchtbaren Krankheiten, die die Menschheit heimsuchen, ist eine, die uns ganz besonders interessiert; diese Krankheit ist die Epilepsie. Ihrer vollen Manifestation gehen oft merkwürdige Anzeichen voran, die zwar von Person zu Person stark variieren, aber bei der gleichen Person ziemlich konstant sind. In einigen Fällen hat die „Aura", wie diese warnenden Symptome genannt werden, den Charakter einer Ekstase. Dr. Spratling berichtet in Modern Medicine von dem Fall eines Priesters, den er behandelte, und dessen epileptischen Anfällen ein verzückter Moment voranging. Wenn er z. B. durch die Straßen ging, fühlte er sich plötzlich sozusagen „in den Himmel gehoben". Dieser Zustand wunderbaren Genusses ging schnell vorüber und wenig später

fand er sich am Rinnstein des Trottoirs sitzend und wußte, daß er einen epileptischen Anfall erlitten hatte [1]. Derselbe Autor erwähnt anderswo zwei andere epileptische Patienten, „Lehrer von ausgezeichneter Tüchtigkeit", die von ihren Aurae als „dem überwältigendsten ekstatischen Zustand, den der Mensch sich vorstellen kann" sprechen [2].

Ähnlich beschreibt der russische Romanschriftsteller Dostojewski, selber Epileptiker, in seinem Roman „Der Idiot" eine ekstatische Aura: „Er dachte daran, daß es in seinem epileptischen Zustand eine Pause unmittelbar vor dem Anfall gebe (wenn der Anfall ihn wachend überraschte), wo plötzlich, mitten durch allen Kummer, alle seelische Finsternis, Niedergeschlagenheit sein Hirn für Momente aufloderte und alle seine Lebenskräfte in ungestümem Drang mit einem Male angespannt wurden. Das Lebensgefühl, das Selbstbewußtsein wurde in diesen blitzartig auftretenden Momenten beinahe verzehnfacht. Geist, Herz wurden von einem ungewöhnlichen Licht erhellt, alle seine Erregungen, alle Zweifel, alle Unruhe wurden mit einem Male still, lösten sich in eine heitere, von klarer harmonischer Freude und Hoffnung erfüllte Ruhe auf. Aber diese Momente, dieses Aufblitzen war nur eine Vorahnung jener endgültigen Sekunde (es war nie mehr als eine Sekunde), mit welcher der eigentliche Anfall begann. Diese Sekunde war früher unerträglich" [3].

Die folgende Belehrung über die verschiedenen Formen, die die Aura annehmen kann, hat unmittelbar Bezug auf unsere Probleme. „Die gewöhnlichste psychische Aura ist eine plötzliche Beschleunigung der Phantasie, ein schnelles Überströmen des Gedankenprozesses, wobei der Zug der Bilder in zitternder erregter Hast vorwärtsgetrieben wird, bis der Faden reißt und Bewußtlosigkeit eintritt." Plötzliche vorübergehende Blindheit kann ihren wesentlichsten Teil bilden. „Die auditive Aura hat gewöhnlich den Charakter von Gebrüll und Stimmen, dem Geräusch der Wellen usw. Solche Aurae begegnen in 2—3% aller Fälle" [4]. Geschmacks- und Geruchshalluzinationen begegnen ebenfalls. Die Rückkehr des normalen Bewußtseins ist häufig durch zeitweilige geistige Verwirrung charakterisiert, während welcher Phase Automatismen stattfinden können.

Die vorangehenden Fälle von epileptischen Aurae weisen folgende Züge auf. 1. Es herrscht völlige Abwesenheit kausaler, bewußter Faktoren. 2. Sie haben eine spezifische Beziehung zu einer physiologischen Störung. Die Ekstase wird daher in diesen Fällen einer rein physiologischen Ursache zugeschrieben. 3. Die Aura kommt plötzlich und unerwartet. Die Rolle des Subjektes ist gänzlich passiv; es ist als ob eine äußere Macht von ihm Besitz ergriffen hätte. 4. Die Ekstase kann ein Gefühl der Weihe, Erleuchtung oder Offenbarung mit sich führen. 5. Das Erlebnis ist so wundervoll, daß die extravagantesten Beschreibungen und Vergleiche hinter der Wirklichkeit zurückzubleiben scheinen; es ist ein unsagbares Erlebnis.

Es wäre ganz natürlich, wenn diese Züge an eine übermenschliche Veranlassung denken ließen und doch wird ihnen keine metaphysische Bedeutung zugeschrieben. Der Priester glaubte sich nicht tatsächlich in den Himmel gehoben, noch meinte er, daß er mit Gott verkehrt habe. Sowohl der Priester wie Dostojewski nehmen die wissenschaftliche Auffassung an: Diese Verzückungen

---

[1] Wm. P. Spratling, Art. „Epilepsy" in Oslers Modern Medicine. Tom. 7.

[2] Epilepsy and its Treatment p. 466.

[3] Der Idiot. Deutsch von Arthur Luther. 2. Teil, S. 314. Eine ähnliche Beschreibung steht in The Possessed (Besi). Übers. Garnett. New York: Macmillan. S. 554.

[4] Three Lectures on Epilepsy, by W. A. Turner, Edinburgh 1910, S. 6.

sind der Ausdruck einer besonderen Krankheit, und so sagen sie, „es ist nicht ein höheres Leben, sondern im Gegenteil eines von niedrigerem Range“ [1].

In den Werken Pierre Janets kann man Fälle finden, die in verschiedener Hinsicht den vorangehenden ähneln, obwohl sie offenbar nicht mit Epilepsie verbunden sind. In ihnen geht irgendeine bewußte Aktivität, die das Subjekt manchmal als den hinlänglichen Grund der Ekstase ansieht, derselben voran. Aber die bewußte Aktivität spielt eher die Rolle eines Anlasses; sie gleicht dem Funken, der einen Pulvergang zur Explosion bringt.

Fy geht auf dem Lande spazieren und ist von der freien Luft berauscht; „alles scheint köstlich“; sie will „vor Seligkeit platzen“. „Nie“, erklärt sie, „habe ich das erlebt; der Tag vergeht wie ein Traum (fünfmal so schnell wie in Paris); ich fühle mich wie ein besserer Mensch und es scheint mir, daß es keine schlechten Menschen gibt, jedes Gesicht ist sympathisch und es scheint mir, daß ich im Goldenen Zeitalter lebe“ [2].

Gs schaut auf Paris von der Höhe des Trocadero, wird zu intensivem Staunen hingerissen und vergißt für einen Augenblick sein Leiden. „Es scheint mir“, sagt er, „daß es zu schön, zu großartig ist, daß ich über mich selbst hinausgehoben werde. Es macht mir jeweils ein ungeheures Vergnügen, aber es erschöpft mich; meine Beine zittern und es scheint mir, daß ich, unfähig dies Glück zu ertragen, in Ohnmacht fallen werde“ [3].

Aber so belebend und begeisternd ein schöner Tag auf dem Land oder Paris vom Trocadero sein mag, für gewöhnlich entfesseln diese Anblicke keine solchen Gefühlsstürme wie diese zwei Personen sie beschreiben. Das Land und Paris wirkten auf sie wie ein letzter Tropfen, der zum Überlaufen führt. Ganz ähnlich ist das folgende Beispiel aus meiner eigenen Materialsammlung. Es bezieht sich auf eine vollkommen normale Person.

„Als ich einmal in den wilden Wäldern und auf dem Lande am Morgen unter dem blauen Himmel spazieren ging, die Sonne vor mir, während die Brise von der See her wehte, die Vögel und Blumen um mich, überkam mich eine Fröhlichkeit, die himmlisch war — eine Erhebung des Geistes in mir durch vollkommene Freude. Nur einmal im Leben habe ich solch ein Erlebnis des Himmels gehabt [4].

Der Fall der Nadia ist nicht wesentlich verschieden. Denn wenn auch zwei mächtige emotionelle Reize, die Liebe und die Musik, rationale Ursachen bilden, so kann der gemeine Verstand sie doch nicht als Ursachen ansehen, die der Intensität des von ihnen entfesselten Sturmes angemessen sind. Die Liebe selbst hat kaum eine rationale Grundlage; Nadia hat nie von dem Gegenstand ihrer Leidenschaft gesprochen und hat ihn nur ein paar Mal gesehen. Sie schrieb an Pierre Janet, ihren Arzt: „Die Konzerte, die X gab, waren für mich eine Offenbarung; sie haben in mir solche Begeisterung geweckt, daß ich mich nie davon erholt habe. Ich kann ihre Wirkungen nicht erklären. Als ich den Saal nach dem ersten Konzert verließ, zitterten meine Beine und mein ganzer Körper so, daß ich nicht gehen konnte, und ich verbrachte die Nacht in Tränen . . . .

---

[1] Der Idiot.

[2] P. Janet, Les Obsessions et la Psychasthénie. Paris 1903. Tom. 1, p. 380—381.

[3] Loc. cit. p. 380.

[4] Nr. 40. „Manchmal, wenn ich fort bin auf den Hügeln oder in den Wäldern allein, scheint Gott sehr nahe . . . . Dann weitet meine Seele am völligsten sich ihm entgegen und ich bin der Freiheit von den Schranken der Zeit und des Raumes und der Materie am nächsten, am nächsten der Erreichung eines wahren Gefühls der relativen Werte. Dann gelange ich zu Schlußfolgerungen nicht durch irgendwelchen Denkprozeß — ich weiß dann einfach.“ Von einem von Pratts Korrespondenten, nach seinem Zitat in Religious Consciousness p. 358.

Aber es war nicht schmerzlich, weit davon entfernt, es war, als ob ich aus einem Traume käme, der mein vergangenes Leben erfüllt hatte. Ich verstand die Dinge mehr wie sie wirklich sind. Ich war in einem wahrhaften Himmel von Seligkeit. Meine einzige Hoffnung während vieler Jahre ist gewesen, ihn wieder zu hören und dieselben Gefühle zu erleben. Ich glaube, daß ich, wie die Leute sagten, eine Leidenschaft für ihn hatte, aber es war keine gewöhnliche Leidenschaft; des bin ich sicher. Er schien einen übernatürlichen Einfluß auf mich zu haben" [1].

Nadia erinnert einen an die Liebe auf den ersten Blick. Ist nicht der coup de foudre de l'amour, wie die Franzosen sagen, ein Phänomen, das in verschiedener Hinsicht dem hier erörterten ähnelt? Die passive Rolle des Subjekts, die Plötzlichkeit des emotionellen Überfalles, die unausprechliche Seligkeit, das Gefühl der Entdeckung stellen eine mehr als oberflächliche Ähnlichkeit dar. Leider haben wir keine Zeit, bei dieser Parallele zu verweilen. Hier ist ein letztes Beispiel:

Jean erlebt gelegentlich „sensations sublimes et solennelles", wie er es nennt. Das geschieht z. B., wenn er sich als ein Vertreter in der Deputiertenkammer vorkommt, wo er vor wohlgefüllten Galerien eine große politische Rede hält. Ein leichter Schauder läuft durch seinen Körper — kein unangenehmer Schauder —, sein Herz ist ruhig und schlägt langsam . . . .; statt seines gewohnten bescheidenen Schrittes, mit gesenktem Haupte, reckt er sich empor und schreitet mit einem Air der Wichtigkeit einher. Seine Intelligenz ist erhaben und scharf und er dürstet nach Wissen; vor allem, er genießt ein sonst nie gekanntes Glücksgefühl. „Dies sind", sagt er, „göttliche Eindrücke, die mir das Dasein einer Seele im Körper beweisen" [2].

Die Benennung „göttlich", die Jean auf seine Emotion anwendet, und die unlogische Gedankenfolge, die ihn auf den Glauben an das Dasein einer Seele im Körper bringt, sind sehr beachtenswert. Die gleiche Art der Argumentation ist häufig genug unter Personen, die hohe geistige Ansprüche kultivieren: Jean, wie Mlle. Vé und die Theologen der „inneren Erfahrung", gelangt von einem Gefühl der Erhebung und Belebung zu der Idee Gottes als seiner Ursache.

Fast jeder Mensch wird in seiner eigenen Geschichte Momente der Erhebung erkennen, die den obigen vergleichbar sind, sowohl in ihrer Art wie in ihrer Veranlassung. Wir haben die Gewohnheit, diese Momente so anzusehen, als seien sie durch irgendeinen geistigen Inhalt bestimmt, aber das Merkwürdige ist, daß viele von ihnen im Prinzip so wenig rational verursacht sind, wie Jeans Ekstase oder die Verzückungen von Nr. 40. Hat Jean wirklich im Geiste eine großartige Rede gehalten? Hat er mit zwingender Logik eine Abfolge großer Gedanken mit Hilfe ungeheurer Gelehrsamkeit entwickelt? Gewiß nicht. Er hat nicht wirklich irgend etwas gesagt, oder was er im Geiste sagte, waren nur schattenhafte Bruchstücke gemeinplätzlicher politischer Redereien. Aber er sah sich in dem eindrucksvollen Rahmen der Deputiertenkammer reden; er hörte den Beifall der Galerien; Schauer liefen ihm den Rücken hinunter; er reckte sich empor und kam sich überzeugend und witzig vor! Illusionen dieser Art sind so häufig, wie sie psychologisch interessant sind. Ihnen verdanken Haschisch, Mescal, Alkohol und andere narkotische Gifte viel von ihrem Zauber; und auf sie zum Teil geht auch der Glaube an die göttliche Natur des von diesen Rauschgiften herbeigeführten Zustandes zurück.

[1] P. Janet, loc. cit. p. 387.
[2] Loc. cit. p. 381.

All diese nichtreligiösen Verzückungen, sowohl die epileptischen wie die anderen, finden plötzlich und unerwartet statt. Die Subjekte fühlen sich gleichsam in den Händen eines äußeren Agens. Sie werden fortgerissen von einer Welle von Sensationen und Emotionen, die unbeschreiblich wundervoll sind. Überdies stehen sie unter dem Eindruck, daß sie in eine neue Welt eingetreten sind und so sprechen sie von Erleuchtung oder Offenbarung. Wir erinnern, daß diese Züge — Plötzlichkeit, Unerwartetheit, Passivität, Unaussprechlichkeit und Erleuchtung oder Offenbarung — gerade diejenigen Züge sind, die, in Gemeinschaft mit wohltätigen moralischen Folgen, von den christlichen Mystikern für Charakteristika der wahren religiösen Ekstase gehalten werden.

Der am meisten betonte Zug — ein Zug, ohne den nach der römischen Kirche keine Ekstase eine wahre religiöse Ekstase ist — ist die revelatorische, oder wie die Philosophen sagen, die noetische Qualität. Eine sorgfältige Prüfung enthüllt das Vorhandensein dieses Zuges in jedem einzelnen der vorangehenden Beispiele. Zwar gebraucht allein Nadia das Wort „Offenbarung", aber alle diese Personen geben in nicht mißzuverstehenden Ausdrücken die einzigartige wunderbare Qualität ihrer Erlebnisse zu verstehen. Sowohl Nadia wie Jean sprechen von einem neuen Verständnis der Dinge, und Dostojewski, in dem Bemühen, das Unbeschreibliche zu beschreiben, notiert zwei Aspekte der Offenbarung, worauf die christlichen Mystiker gewöhnlich Gewicht legen, ihre Klarheit und ihre Gewißheit.

Man könnte sagen, um einen Einwand zu machen, daß das, was wir in diesen Beispielen „Offenbarung" nennen, zu sehr begrifflicher Klarheit ermangelt, um diesen Namen zu verdienen. Aber ist es nicht wohl bekannt, daß Mangel an begrifflicher Bestimmtheit von den Mystikern oder ihren Apologeten niemals als ausreichender Grund betrachtet worden ist, um dem Offenbarungscharakter des mystischen Erlebnisses den Glauben zu verweigern? Im Gegenteil, sie haben samt und sonders seine Unausdrückbarkeit betont.

* * *

Wir gehen nun zu einem Fall der Ekstase über, der sowohl von dem Subjekt wie von der Welt im allgemeinen als religiös angesehen wurde.

M. E. ist ein Mann von überlegener Bildung und von großem sittlichem Ernst. Sein Leben lang hat er mit philosophisch-religiösen Problemen gerungen. Er ist gewöhnt, im Leben oder doch in seinen dramatischeren Ereignissen die Hand der Vorsehung zu erblicken. Man wird bemerken, daß die Ekstase ihn mit überraschender Unerwartetheit überfiel. Soweit er wußte, konnte nicht das Geringste, weder in seinem physischen noch in seinem psychischen Zustande, ihr Erscheinen angekündigt haben. In dieser Hinsicht unterscheidet sich diese Ekstase nicht von der verzückten epileptischen Aura. Wir werden uns zu fragen haben, ob sie sich von ihr überhaupt unterscheidet, abgesehen von der Deutung, die ihr das Subjekt gibt und von den Folgen dieser Deutung.

„Was Ekstasen angeht, so habe ich unter anderen eine erlebt, deren ich mich vollkommen entsinne. Ich will versuchen, Ihnen zu erzählen, wann und wie sie sich zutrug, und welcher Art sie war. Ich war 36 Jahre alt. Ich stieg mit einigen jungen Leuten von Forclaz zum Croix de Bovine, um Champex zu erreichen. Wir folgten einer Straße, die von blühendem Oleander umsäumt war und eine Landstrecke überschaute, die hier und da mit Föhrengruppen bestanden war. Der Wind zertrieb die Wolken über und unter uns, indem er

sie in Wirbelstößen herniedersandte oder herauftrieb. Ab und zu entwischte eine und schwebte über dem Tal der Rhone. Ich war bei vollkommener Gesundheit; wir waren an unserem sechsten Marschtag und in gutem Training. Wir waren am Tag vorher von Sixt über Buet nach Trent gekommen. Ich fühlte weder Müdigkeit noch Hunger oder Durst und mein Geisteszustand war ebenso gesund. Ich hatte in Forclaz gute Nachrichten von zu Hause gehabt; ich litt an keiner Angst, weder unmittelbarer noch entfernter, denn wir hatten einen guten Führer und es bestand nicht ein Schatten von Ungewißheit in bezug auf den Weg, dem wir folgen sollten. Ich kann den Zustand in dem ich mich befand am besten beschreiben, indem ich ihn einen Zustand des Gleichgewichtes nenne. Da, plötzlich, erlebte ich ein Gefühl des Übermichhinausgehobenwerdens, ich fühlte die Gegenwart Gottes — ich erzähle es gerade so wie ich seiner bewußt wurde — als ob seine Güte und Macht mich völlig durchdrängen. Das Beben der Gemütsbewegung war so heftig, daß ich den Knaben kaum sagen konnte, weiterzugehen und nicht auf mich zu warten. Dann setzte ich mich auf einen Stein nieder, unfähig länger zu stehen, und meine Augen liefen von Tränen über. Ich dankte Gott, daß er mich im Laufe meines Lebens gelehrt hatte, ihn zu kennen, daß er mein Leben trug und mit dem nichtigen Geschöpf und dem Sünder Mitleid hatte, was ich beides war. Ich flehte ihn inständig an, daß mein Leben dem Tun seines Willens geweiht sein möchte. Ich fühlte seine Antwort, die war, daß ich von Tag zu Tag seinen Willen tun sollte, in Demut und Armut, und es ihm, dem allmächtigen Gott, überlassen solle, zu richten, ob ich einmal berufen sein sollte, noch bemerkenswerter Zeugnis abzulegen. Dann, langsam, verließ die Ekstase mein Herz; d. h. ich fühlte, daß Gott die Gemeinschaft, die er gewährt, entzogen hatte, und ich war imstande, weiter zu gehen, aber sehr langsam, so stark war ich noch von der Erregung ergriffen. Außerdem hatte ich ohne Unterbrechung einige Minuten lang geweint, meine Augen waren geschwollen und ich wollte nicht, daß meine Gefährten mich sähen. Der Zustand der Ekstase mag 4 oder 5 Minuten gedauert haben, obwohl er mir damals viel länger zu dauern schien. Meine Genossen warteten beim Kreuz von Bovine 10 Minuten auf mich, aber es kostete mir 25 bis 30 Minuten, sie zu erreichen; denn, soweit ich mich erinnern kann, sagten sie, daß ich sie etwa eine halbe Stunde aufgehalten habe. Der Eindruck war so tief gewesen, daß ich mich bei dem langsamen Abstieg vom Abhang fragte, ob es möglich sei, daß Moses auf dem Sinai eine vertrautere Gemeinschaft mit Gott gehabt habe. Aber je mehr ich nach Worten suche, um diesen vertrauten Verkehr auszudrücken, desto mehr fühle ich die Unmöglichkeit, die Sache mit einem unserer gewöhnlichen Bilder zu beschreiben. Im Grunde ist der Ausdruck, der sich am besten eignet, das von mir Gefühlte wiederzugeben, dieser: Gott war gegenwärtig, wenn auch unsichtbar; er unterlag keinem meiner Sinne, jedoch mein Bewußtsein nahm ihn wahr" [1].

Kein Wunder, daß dieses köstliche Erlebnis in M. E. Dankbarkeit gegenüber seinem Geber weckte, und den Wunsch, zu wissen, was er tun könne, um sich des Segens würdig zu zeigen. Er „fühlte", daß er „seinen (Gottes) Willen von Tag zu Tage tun solle". Dieser Gedanke, so naheliegend, daß er in jedem Geiste mit ähnlichen religiösen Präkonzeptionen hätte erscheinen können, wird als Gottes Antwort betrachtet. Dies ist die einzige Offenbarung, die in

[1] Th. Flournoy, Observations de Psychologie Religieuse. Arch. de Psychol. de la Suisse Romande Tom. 2. 1903. V, p. 351—357 (abgekürzt). Die Übersetzung ist von Wm. James in The Varieties p. 67—68.

begrifflicher Form übermittelt wird. Niemand würde auf ihrer Beweiskraft bestehen. Aber nach der Ansicht von M. E. sind auch die Macht, die Güte und wahrscheinlich andere Eigenschaften Gottes, und unaussprechliche Aspekte des Lebenssinnes, offenbart worden; er „fühlte" sie.

Während einer Gebirgsreise und offenbar ohne irgendeine natürliche Ursache, ob physisch oder psychisch, wird M. E. plötzlich in eine Verzückung versetzt, deren Grundzüge ganz denen der Ekstase des epileptischen Priesters ähneln. War es vielleicht ein epileptischer Anfall? Wir wissen es nicht und es kommt uns wenig darauf an, ob es einer war oder nicht. Worauf es in diesem Zusammenhange ankommt, ist die Beobachtung, daß der Anfall keine bewußte Ursache hatte. Er wurde nicht durch eine Gedanken- oder Gefühlsfolge herbeigeführt; er scheint gänzlich durch organische Prozesse veranlaßt worden zu sein.

Im zweiten Korintherbrief hat St. Paulus ein wunderbares Erlebnis aufgezeichnet. Wo er auf die „Gesichte und Offenbarung des Herrn" kommt, erzählt der große Apostel, wie er vor 14 Jahren — ob im Leib oder außer dem Leib, weiß er nicht — „in den dritten Himmel verzückt ward" und „hörte unaussprechliche Worte, welche kein Mensch sagen kann" [1]. Dieses Erlebnis besitzt die wesentlichen Züge der vorangehenden Ekstasen: Plötzlichkeit, Passivität, Erleuchtung, Unausprechlichkeit. Litt St. Paulus, wie einige behaupten, an epileptischen Anfällen? Auch hier kommt wenig auf die Antwort an. Was uns interessiert, ist, daß, wie im Falle von M. E. und der epileptischen Aurae, es keine bewußten Antezedentien gab, die sich als die Ursache des Ereignisses betrachten ließen.

Wie wird eine Person, die ein Erlebnis dieser Art hat, darüber Rechenschaft geben? Das wird auf ihre Überzeugungen, ihr physiologisches und psychologisches Wissen und auf die Begleitumstände ankommen. Wenn sie weiß, daß das Erlebnis ein Vorläufer der Epilepsie ist, dann wird sie nicht versucht sein, das Werk des göttlichen Wesens darin zu sehen. Der große Apostel, ebenso wie M. E., sah seine Verzückung als ein göttliches Eingreifen an. Da er von moderner Wissenschaft nichts wußte, die in seiner Umgebung geläufigen Überzeugungen von göttlicher und teuflischer Besessenheit teilte und ein leidenschaftlicher Schüler des Herrn Jesus Christus war, der von den Toten auferstanden und auf dem Wege nach Damaskus gesehen worden war, wie hätte St. Paulus den Sturm von Gefühlen und Emotionen, der ihn plötzlich überfiel, anders deuten können als er es getan hat [2]?

Die Beschreibung eines seltsamen Trance, von dem John A. Symonds, der Dichter und Essayist, heimgesucht wurde, mag hier mitgeteilt werden. Er wird uns zeigen, wie ein den vorangehenden ähnliches Erlebnis verschieden gedeutet werden kann von einer Person, die hoch kultiviert und von den in mystischen Kreisen herkömmlichen Überzeugungen frei ist.

„Plötzlich", schreibt Symonds, „in der Kirche oder in Gesellschaft, oder wenn ich las, und immer, glaube ich, wenn meine Muskeln ausruhten, fühlte ich das Nahen der Stimmung. Unwiderstehlich ergriff sie Besitz von meinem Geist und Willen, währte eine anscheinende Ewigkeit und verschwand in einer Reihe rapider Sensationen, die dem Erwachen von einem anästhesierenden Einfluß ähnlich waren. Ein Grund, warum ich diese Art von Trance nicht mochte,

[1] I. Kor. XII, 1—4.

[2] Man ist ganz berechtigt, zu fragen, ob die von M. E. seiner Verzückung gegebene Deutung nicht den gleichen Wandel erlitten hätte wie die anfänglich von Mlle. Vé gegebene Deutung, wenn seine Gelegenheit zur Beobachtung der ihrigen gleich gewesen wäre.

war, daß ich ihn mir selber nicht beschreiben konnte. Ich kann sogar jetzt nicht Worte finden, um ihn verständlich zu machen. Er bestand in einer allmählichen, aber schnell fortschreitenden Verwischung von Raum, Zeit, Wahrnehmung und der vielen Erfahrungsfaktoren, die das, was wir unser Selbst zu nennen belieben, bestimmen. In dem Maße, wie diese gewöhnlichen Bewußtseinsfaktoren in Wegfall kamen, gewann das Gefühl eines zugrunde liegenden oder wesentlichen Bewußtseins Intensität. Schließlich blieb nichts als ein reines, absolutes, abstraktes Selbst übrig. Das Universum wurde form- und inhaltslos. Aber das Selbst beharrte, schrecklich in seiner lebhaften Schärfe, im Gefühl des schmerzvollsten Zweifels in bezug auf die Wirklichkeit und anscheinend bereit, das Dasein rings um sich herum wie eine Seifenblase platzen zu sehen. Und dann? Die Furcht vor kommender Auflösung, die grimme Überzeugung, daß dieser Zustand der letzte des bewußten Selbst sei, das Gefühl, daß ich dem letzten Faden des Daseins bis zum Rande des Abgrundes gefolgt sei und bei der Demonstration der letzten Maya oder Illusion angelangt sei, rüttelte mich wieder auf, oder schien es zu tun. Die Rückkehr zu den gewöhnlichen Bedingungen des wahrnehmenden Daseins begann damit, daß ich zuerst die Fähigkeit des Tastens wieder gewann und dann den allmählichen, wenn auch rapiden Influx vertrauter Eindrücke und täglicher Interessen. Schließlich fühlte ich mich wieder als menschliches Wesen; und wenn auch das Rätsel, was das Leben zu bedeuten hat, ungelöst blieb, so war ich doch dankbar für diese Rückkehr vom Abgrunde — diese Befreiung von einer so schrecklichen Einweihung in die Mysterien der Skepsis" [1].

---

[1] J. A. Symonds, A Biograph. London 1895. p. 29—31, gekürzt, zitiert von Wm. James in den Varieties of Religious Experience p. 385.

Es ist nicht ungewöhnlich, daß Furcht empfunden wird, wenn der Trance sich der Bewußtlosigkeit nähert. Einen Trance, der dem von Symonds ähnlich war und in vier nahen Blutsverwandten auftrat, schildert Sir Crichton-Browne in seiner Cavendish Lecture über „Dreamy Mental States". „Der Jüngling, der die ausführliche Beschreibung gab, sagte, daß er plötzlich das Universum nicht mehr faßte und nicht mehr wußte, wer er war. Alles schien augenblicks verwandelt und er verlor seine Beziehungen zu Zeit und Raum. Er empfand intensives Grauen, solange der Anfall dauerte, daß er nie wieder er selber werden sollte . . . . Er war während der Anfälle, die 10 oder 12 Sekunden höchstens dauerten, nie bewußtlos . . . . Einmal vermochte er sie (diese Gefühle) herbeizuführen, indem er sein eigenes Gesicht im Spiegel intensiv betrachtete oder . . . „abstrakt und metaphysisch" wurde, wie er es nannte . . . . Da sie sich im Mannesalter verloren, erlebte er ihre letzten Spuren, wenn er schläfrig war und gerade einschlafen wollte." — Lancet, 6. Juni 1895.

Mary Reynolds, die zwei „Persönlichkeiten" zeigte, erlebte beim Übergang von der einen zur anderen eine Angst, die sie mit den Worten beschreibt, es war „als ob ich nie in diese Welt zurückkehren sollte". — S. Weir Mitchell, Mary Reynolds, a case of Double Consciousness. Trans. of the College of Physicians. Philadelphia, 4. April 1888. Nach dem Zitat bei P. Janet, Major Symptoms of Hysteria p. 76.

In seiner experimentellen Untersuchung des Unterbewußten erwähnt Abramowski in Verbindung mit dem Verschwinden der Erinnerungen beim Einschlafen „einen Zustand der Unruhe, etwas wie Furcht". Zwei seiner Versuchspersonen erwähnen Furcht unter ähnlichen Bedingungen. „Ich fühlte Furcht", sagt einer von ihnen, „ich hatte einen so starken Moment der Angst, daß ich das Experiment unterbrechen und hinausgehen wollte." E. Abramowski, Le Subconscient Normal. Paris 1914. p. 201, 330.

In einem unserer eigenen Ätherversuche bemerkte eine der Versuchspersonen Angst, als das Bewußtsein im Begriff war, zu schwinden. Sie wurde bald durch Frieden und Glück verdrängt.

Mlle. Vé nennt Widerstand gegen das Fortschreiten des Trance als etwas für sie Gewöhnliches und fast Unwillkürliches. In ihrem Falle kommt die Hingabe mit „einem wollüstigen und tiefen Genusse". Sie erzählt uns, daß sie oft „diesen Kampf und diese Hingabe dem leidenschaftlichen Kampfe eines Weibes, das liebt, aber kämpft und widersteht, ehe sie sich hingibt", verglichen hat. — Th. Flournoy, Une Mystique Moderne. p. 81, 83, 100.

Das Kind, das sich im Spiel von einer Höhe in die ausgebreiteten Arme seines Vaters fallen läßt, erlebt einen Schauder der Angst, dem ein köstliches Gefühl völliger Sicherheit folgt, wenn es in der Umarmung seines zärtlichen Vaters ist. Das tut auch der Mystiker zuzeiten, wenn er, wie er glaubt, seine Persönlichkeit dem göttlichen Vater hingibt. St. Theresa und andere berichten von einem Augenblick des Schreckens und einer Neigung, sich am Rande des Abgrundes zum Stillstand zu bringen, und dann von dem Frieden und der Freude der göttlichen Umarmung. Symonds, der in diesem Zusammenhang weder an den himmlischen Vater noch an Christus dachte, fühlte nur die Furcht vor der nahenden Auflösung. Er so wenig wie religiös gestimmte Personen konnten dem Anreiz widerstehen, die primären Daten seines Bewußtseins zu deuten. Aber wie seine Präkonzeptionen verschieden waren, so war es auch seine Deutung. Es schien ihm, daß zusammen mit seinem Bewußtsein das Universum zu Ende gehen würde, daß sowohl er wie die Welt bloße Illusion seien.

Es gibt keinen Beweis, daß die primären bewußten Tatsachen in dem Erlebnis von M. E., St. Paulus und Symonds sich in irgendwelcher wesentlichen Art von denen der oben berichteten ungewöhnlichen epileptischen Aurae unterschieden. Aber sie wurden verschieden gedeutet. M. E. und St. Paulus betrachteten ihre Ekstase als das Werk Gottes. Diese Deutung verwandelte das primäre Erlebnis und machte daraus eine religiöse Ekstase.

Es ist geraten, die Wirkung der Deutung der primären Daten zu betonen. Wie köstlich auch an sich, kann doch die epileptische Ekstase für diejenigen, die ihre Beziehung zur Krankheit kennen, nur eine niederschlagende Wirkung haben. Welch sardonischer Hohn, diese Einleitung eines epileptischen Anfalles durch einen Moment delirierender Seligkeit! Wenn man aber, wie St. Paulus, M. E. und andere, das Erlebnis auf eine liebende göttliche Kraft zurückführt, ist es nicht mehr bloß köstlich, es wird „göttlich“: die Verzückung wird durch all die Werte und die Herrlichkeit bereichert, die nach der Vorstellung des Subjektes zu Gott gehören. Ähnliches begegnet dem Besitzer einer schönen Blume, wenn er erfährt, daß sie von der Geliebten kommt. Es ist dann nicht mehr eine vortreffliche Blume, es ist ein Talisman, der das innere Leben des Liebenden geheimnisvoll entzündet.

Wenn plötzliche unaussprechliche Freuden für Zeichen der Gegenwart Gottes gehalten werden, sollte man sich nicht wundern, wenn Gefühle der entgegengesetzten Art als Zeichen seiner Abwesenheit ausgelegt werden. Wir denken weniger an die Perioden der „Dürre“ bei den christlichen Mystikern, noch an Bunyans Gefühl einer unverzeihlichen Schuld, sondern an ein besonders lehrreiches Beispiel einer Persönlichkeit von hoher Kultur und geistiger Kraft, die die Nöte, die sich aus den digestiven Funktionen ergaben, als Abwesenheit Gottes deutete. Der folgende Eintrag findet sich unterm 31. März 1873 im Diary keines Geringeren als des Genfer Philosophen Amiel[1].

„Seit einer Stunde bin ich die Beute einer unbestimmten Angst gewesen; ich erkenne meinen alten Feind. . . . . Es ist ein Gefühl der Leere und Beklemmung, ein Gefühl von etwas Fehlendem. Was? Liebe, Friede — Gott vielleicht. Das Gefühl ist eines des reinen Mangels, ungemischt mit Hoffnung, und es ist Beklemmung dabei, weil ich weder das Übel noch die Heilmittel klar unterscheiden kann. Von allen Tagesstunden ist bei schönem Wetter nachmittags etwa 3 Uhr die Zeit, die am schwersten für mich zu ertragen ist, nie empfinde ich so stark wie dann le vide effrayant de la vie“.

[1] Amiels Journal ist von Mrs. Humphry Ward ins Englische übersetzt worden.

Die Physiologen sagen nun, daß die mittleren Stunden des Nachmittags Stunden geringer Vitalität sind. Und wie wir es erwarten konnten, leiden Dyspeptiker — deren einer Amiel war — am meisten während dieser Tageszeit.

Daß ein Mann von der geistigen Schärfe Amiels sich bereit gefunden haben sollte, in diesen Mangel- und Angstgefühlen die Abwesenheit Gottes zu sehen, könnte den Leser zur Duldung der Annahme verleiten, daß Tennyson (ein Mystiker) nach dem Genuß eines bestimmten Hammelkoteletts von einer göttlichen Visitation hätte rhapsodieren können, wenn er nicht gewußt hätte, daß er das Kotelett gegessen. Hier ist der Vorfall, wie der Dichter selbst ihn berichtet. Als Tennyson 10 Wochen lang bei einem vegetarischen Freund zu Gast gewesen war, klagte er, daß sein Blut seine Wärme verloren habe. Später, wahrscheinlich so bald er von seinem Freunde befreit war, aß er ein Hammelkotelett. Er sagte von dem Schmaus, daß er „eines der wunderbarsten" Erlebnisse war, das er je gehabt. „Ich werde das Gefühl nie vergessen. Ich habe nie solche Freude in meinem Blut gefühlt" [1]. Unsere Vermutung ist, hätte der Dichter die Ursache dieses über die Maßen köstlichen und belebenden Erlebnisses nicht gekannt, so würde er es unter seine religiösen mystischen Erleuchtungen eingereiht haben. Die hohe Wahrscheinlichkeit dieser Annahme wird sich sogleich vollständiger zeigen, wenn wir seine mystischen Erlebnisse prüfen.

* * *

Wollte man nach den Beispielen urteilen, die ich gegeben habe, so könnte man denken, daß das Vorläuferstadium der Epilepsie immer eine Ekstase ist, und doch ist das nur selten der Fall. Die Aura kann aus den mannigfaltigsten Erlebnissen bestehen. Es gibt Beispiele, wo die Aura entsetzlich ist; das Gesicht des Subjektes drückt die furchtbarste Angst aus. Ich habe nur ekstatische Fälle gewählt, weil sie die einzigen sind, die uns interessieren. Weiter muß man wissen, daß ein Gefühl der Freude und überschwenglichen Lebens auch in andern als epileptischen Krankheitszuständen vorhanden ist [2]. In einer Phase der allgemeinen progressiven Paralyse versucht der arme Patient, der zu einem tierischen Zustand herabgesunken ist, die Fragen nach seiner Gesundheit zu beantworten und strahlt dabei vor Freude.

Das gleiche läßt sich bemerken mit Bezug auf die anderen psychischen Stürme, die wir beschrieben haben. Alle die hier gegebenen sind nach ihrer Art verzückt; und doch gibt es Varietäten mit sehr verschiedenen affektiven Tönungen. Es gibt z. B. pathologische Anfälle von Angst, Furcht oder Zorn. Diese erscheinen entweder bei völligem Mangel einer psychischen Ursache oder bei der geringsten Provokation. Jedermann kennt Personen, die konstitutionell zum Jähzorn neigen, und ebenso ihre Gegensätze, die immer Gelassenen und Liebenswürdigen. Pathologische Angst ist nicht ungewöhnlich; im folgenden gebe ich ein Beispiel. Eine 46jährige Frau litt zuweilen an „einem Gefühl höchster Nervosität und Aufgeregtheit, großer ruheloser Angst und einem Gefühl unbezwinglicher Furcht vor einem unbekannten drohenden Schrecken. Physisch war der Anfall charakterisiert durch heftiges Zittern des ganzen Körpers, beschleunigten Atem, unregelmäßige Herztätigkeit und reichlichen kalten Schweiß" [3]. In seiner Studie über den Zorn berichtet Stanley Hall ver-

[1] The Works of Tennyson, ed. Hallam Lord Tennyson. London 1908. Vol. 6, p. 394.

[2] Man sehe über Fälle eines Behagens in der Krankheit Dr. M. Mignard, La Joie Passive, Journ de Psychol. Norm. et Pathol. Tom. 6, p. 97—123. 1909.

[3] The Pathology of Morbid Anxiety von Ernest Jones. Journ. of Abnorm. Psychol. Vol. 6, p. 102. 1911—1912.

schiedene Fälle von abnormer Wut, im besonderen den Fall eines Mädchens, das etwa einmal im Monat heftige Wutanfälle hatte [1].

* * *

Die in diesem Kapitel berichteten Tatsachen gestatten die folgenden Schlußfolgerungen:

1. Ob sie sich auf das religiöse Leben beziehen oder nicht, brechen diese Verzückungen oder psychischen Stürme plötzlich aus und überwältigen das Subjekt. Es fühlt sich gleichsam in den Händen einer äußeren Macht und es deutet das, was ihm geschieht, gemäß der Sitte der Zeit und seinem eigenen persönlichen Wissen. Zu diesen wunderbaren Erlebnissen gehören unbeschreibliche Eindrücke, die als Erleuchtung oder Offenbarung bezeichnet werden. Ihre Züge — Plötzlichkeit, Unerwartetheit, Passivität, Erleuchtung, Unaussprechlichkeit — sind daher nicht für das religiöse Leben allein charakteristisch.

2. In vielen Fällen haben diese psychischen Stürme keine bewußte Ursache. Weder eine Perzeption, noch eine Idee, noch eine Emotion führt sie herbei. Sie brechen plötzlich aus wie von selber. In anderen Fällen sind eine schöne Landschaft, der Gedanke an eine Rede, Musik usw. die Anlässe der Entladung. Ich sage die Anlässe, denn es gibt offenbar keine genaue Entsprechung zwischen den bewußten Vorläufern des Sturmes und der Intensität und Qualität der Verzückung. Wir müssen daher schließen, daß diese Phänomene unbewußte Ursachen haben, die an sich ausreichen oder auch der Ergänzung bedürfen mögen. Die Tatsachen scheinen die weitere Folgerung zu verbürgen, daß die unbewußten Ursachen organisch sind [2].

Nicht allein die Verzückung, sondern jedes Phänomen emotioneller Natur kann man in diese letzte Verallgemeinerung schließen. Wenn man sagt, daß unsere Emotionen weder in ihrer Qualität noch in ihrer Intensität gänzlich von den Tatsachen bestimmt werden, die man gewöhnlich ihre Ursachen nennt, so heißt das eine Selbstverständlichkeit aussprechen. Dieselben sog. Ursachen rufen in derselben Person unter verschiedenen Umständen enorm verschiedene Wirkungen hervor. Ich brauche bloß an die häuslichen Auftritte zu erinnern, mit denen nur zu viele Familien bekannt sind. Die angegebenen Ursachen dieser Auftritte sind tatsächlich gewöhnlich bloß unbedeutende Anlässe zum Ausbruch. Paris vom Trocadero aus gesehen, eine sonnige friedliche Landschaft, ein Konzert, eine eingebildete Rede spielte in den oben betrachteten Fällen die Rolle des Funkens, der das Pulver entzündet. Die aufgespeicherte nervöse Energie schien nur auf einen letzten, an sich unwichtigen Zusatz zu warten, ehe sie eine komplexe Serie physiologischer Prozesse in Bewegung setzte: Zittern, Herabsetzung der Temperatur, Weinen usw., und Zustände des Bewußtseins, die durch ihre Intensität und Qualität auffällig sind. Bei der epileptischen Aura ist nicht einmal ein Funke von außen nötig: die Entladung ist überhaupt spontan.

---

[1] Americ. Journ. of Psychol. Vol. 10, p. 541. 1898—1899. In A Study of Fears vom gleichen Verfasser finden sich überraschende Beispiele plötzlicher abnormer Angstzustände. Ibid. Vol. 8. Janet berichtet ein gutes Beispiel wiederkehrender heftiger Wut in Médications Psychologiques. Tom. 2, p. 149.

[2] Mit bezug auf die bald zu betrachtenden mystischen Trances der Mlle. Vé schreibt Flournoy: „Im ganzen vergleicht sich das göttliche Erlebnis der Mlle. Vé einem periodischen nervösen Sturm, der jedesmal langsam Kraft sammelt, dann plötzlich ausbricht und beim Verschwinden mehr oder weniger intensive moralische Wirkungen hinterläßt.“ — Arch. de Psychol. de la Suisse Romande. Tom. 15, p. 176. 1915.

3. Eine dritte und letzte Folgerung aus unseren Analysen bezieht sich auf die umfassende und tiefe Umwandlung, die das primäre Phänomen erleidet, wenn es unter dem Einfluß von Wünschen und Überzeugungen gedeutet und ausgearbeitet wird. In dem Falle von M. E. hatte das Bewußtsein keinen Anteil an der Hervorbringung des primären, des unmittelbaren Erlebnisses; christliche Überzeugungen mischten sich erst nach seinem Erscheinen ein. Aber sie verwandelten es, indem sie ihm eine göttliche Bedeutung gaben. In dieser ethisch gerichteten Person wurde die Verzückung zu einer machtvollen Quelle sittlicher Energie.

Ein Hinweis auf das Funktionieren des Nervensystems bei der Epilepsie mag unserer Vorstellung von dem Mechanismus, der psychischen Stürmen zugrunde liegt, wovon Epilepsie und ekstatische Verzückung Varietäten sind, einige Bestimmtheit geben.

Soweit wir es mit dem Phänomen der Epilepsie zu tun haben, ist ihre wesentliche Tatsache eine plötzliche Entladung nervöser Energie, mit einer großen Mannigfaltigkeit der Wege, die die freigewordene Energie einschlägt. Die Ursache (oder Ursachen) der Krankheit interessiert uns nicht, abgesehen von dem Wissen, daß sie rein organisch ist. Die fast unendlich variierten Formen, die psychische Stürme annehmen, gehen auf Unterschiede in der Verteilung der nervösen Energie zurück. Beim Grand mal ist sie intensiv und allgemein. Die ausgesprochenen motorischen Störungen und der Verlust des Bewußtseins zeigen an, daß die Entladung das motorische Gebiet ebenso wie andere Gehirnteile ergriffen hat. Im Gegensatz dazu sind bei der „psychischen Epilepsie“ nur diejenigen Teile des Nervensystems affiziert, die mit sensorischen und ideationalen Funktionen in Korrelation stehen; infolgedessen sind die Symptome hauptsächlich sensorisch. Der Typus der Halluzination wird visuell oder auditiv oder sonstwie sein, je nachdem die Entladung die visuelle, auditive oder andere sensorische Gehirnregionen affiziert. Wenn zarte oder wollüstige Emotionen hervorgerufen werden, müssen wir schließen, daß die nervöse Entladung, die Teile des Nervensystems erreicht hat und vielleicht die Organe, die mit diesen Emotionen zusammenhängen. Wir können uns den Grad geistiger Verwirrung und Bewußtlosigkeit abhängig denken hauptsächlich von dem Umfang und der Intensität der Entladung nach den sog. Assoziationsgebieten hin.

2. Ekstasen in Verbindung mit der Lösung moralischer Konflikte.

In den vorangehenden Beispielen war die Ekstase, ob religiös oder nicht, offenbar oder anscheinend ganz unabhängig von jeder vorangehenden geistigen Aktivität des Subjektes. Nicht nur war sie plötzlich und unerwartet, sondern es gab auch keinen naheliegenden Beweis dafür, daß ein vorausgehender Wunsch oder Gedankengang sie vorbereitet hätte. Wir kamen zu dem Schluß, daß organische Ursachen an sich mystische Verzückungen bestimmen können.

Es wäre indessen ein grober Irrtum, zu denken, daß der Wunsch des Subjektes und seine geistige Aktivität im allgemeinen gar nicht mitrechnen bei der Produktion dieser merkwürdigen Phänomene. Die früher betrachteten Ekstasen der christlichen Mystiker, obwohl in gewissem Sinne unerwartet, waren in den meisten Fällen nicht nur erwünscht, sondern oft auch durch eine systematische Prozedur vorbereitet.

Die zwei ersten der folgenden Beispiele (Mrs. Pa. und Mme. D.) bedeuten keinen vollkommenen ekstatischen Trance. Sie werden trotzdem hierher gestellt, weil sie einen Eindruck von Erleuchtung oder Offenbarung liefern, was, wie wir erfahren haben, ein charakteristischer Zug der mystischen Ekstase ist.

Mrs. Pa. — „Ich war nach dem Tode meines Mannes auf Besuch zu meinem Bruder gegangen, weil ich nicht zur Ruhe kommen oder Lust haben konnte, mein Leben wieder aufzunehmen wegen seiner völligen Interesselosigkeit und der Nichtigkeit aller Dinge. Eines Morgens erwachte ich und lag in Betrachtung der Bäume, die sich vor meinem Fenster hin und herbewegten, und erinnerte mich an ein Buch von Henry Drummond, das ich vor Jahren gelesen, woraus ich mich aber nur der Stelle zu erinnern schien, die davon

spricht, daß Gottes Leben in den Bäumen sei. Plötzlich (und ich habe mich immer gewundert, warum es mir nicht früher eingefallen war) kam der Gedanke: aber dann muß doch dasselbe Leben in den Tieren und im Menschen sein; und da der Mensch als ein Ewiges anerkannt wird, muß er ein Teil von Gott selbst sein. Dann kam die Einsicht, daß es überall nur ein Leben gibt, daß es überall nur einen Gott gibt, in dem alle, tatsächlich, „leben und weben und sind", aus dem sogar das, was wir Übel nennen, auf irgendeine wunderbare Weise ebenso wie das, was wir Gut nennen, gekommen sein muß. Dann das Triumphgefühl, daß nichts mir je noch schaden könne, selbst der Tod nicht, denn wenn Gottes Leben in mir ist, hat der Tod keine Gewalt darüber. . . . Wenn ich von Gott bin und er in mir, muß er gerade so auch im Leibe jedes sterblichen Menschen ohne Unterschied sein. So sind wir alle „Söhne und Töchter des Allmächtigen Herrn" und alle Brüder und Schwestern in Tat und Wahrheit. Die Welt erschien mir plötzlich wie eine große Familie, die einen zum Teil von der Einsamkeit befreite."

„Nun, all dies mag Ihnen nicht viel erscheinen, aber für mich war diese Einsicht etwas so Wunderbares, daß ich tagelang in Ehrfurcht vor der Erkenntnis wandelte und mich fragte, ob die Geistlichen, denen ich begegnete, von diesen Dingen wüßten, und wenn ja, warum sie es den Leuten nicht sagten" [1].

Daß die in diesem Brief ausgedrückten Gedanken in Mrs. Pa.s Geist auftauchten, braucht uns nicht zu überraschen, aber wohl dürfen wir uns über ihre Wirkung wundern. Hunderte von Malen sind diese oder ähnliche Gedanken anderen Leuten durch den Kopf gegangen, um schleunig als inadäquat entlassen zu werden oder um ohne tieferen Eindruck zu verbleiben. Die Größe der Wirkung, die sie in diesem Falle hervorriefen, muß durch den psycho-physiologischen Zustand der Mrs. Pa. verursacht worden sein. Sie war von den Vereinigten Staaten, wo sie mit ihrem Gatten gelebt hatte, in eine neue Umgebung nach Australien gezogen. Hier fand sie freundliche Leute und neue Interessen. Sie war noch jung; Leben, Liebe — die Libido, würden die Freudianer sagen, — ließen sich nicht endlos vom Kummer niederhalten. Eines Tages wachte sie auf, ausgeruht und friedvoll. Die Bäume bewegten sich sanft im Sonnenlicht. Ein unbestimmter Gedanke von Henry Drummond, jenem gewinnenden Propagandisten des Gottes der Liebe, kam ihr in den Sinn und die Welt war verwandelt!

Die oben berichteten Umstände begründen die Annahme, daß Mrs. Pa. am Rande eines jener organisch verursachten Gefühlsstürme stand, die auf früheren Seiten beschrieben worden sind, und daß die Erinnerung an Drummonds Gedanken über Gott, der in den Bäumen lebe, als die Zusatzladung wirkte, die zur Erzeugung des Funkens nötig war.

Aber warum dauerte die Erhebung weit über die gewöhnliche Dauer eines organischen Gehirnsturmes hinaus? Sei es gleich gesagt, daß es ein Fehler wäre, anzunehmen, daß ihre Intensität unvermindert über einen kurzen Zeitraum hinaus aufrechterhalten blieb. Mrs. Pa. fand bald ein verhältnismäßig stabiles Niveau, zwar beträchtlich über ihrem vorangehenden Zustande, aber doch weit unter dem der ekstatischen Krisis. Das Problem ist daher das Anhalten dieses verminderten Zustandes von erhöhtem Optimismus und Leistungsfähigkeit Seine Lösung ist, glaube ich, in den folgenden Erwägungen zu finden: 1. Die Zeit brachte ihrem Kummer Linderung. 2. Der Mangel der Konzentration

[1] Aus einem Brief an den Verfasser 1914.

ihrer potentiellen Neigung auf ein Individuum und der Mangel der Geschlechtsbefriedigung begünstigte die Ausstrahlung oder Sublimierung einer offenbar starken Liebesdisposition. 3. Der Gedanke an einen pantheistischen Gott der Liebe, den Drummond ihr in den Kopf setzte, war gerade die Art von Gedanken, die ihre affektive und intellektuelle Ausrüstung sie anzunehmen vorbereitete. Bei einem frigiden und weniger intelligenten Menschen wäre der durch diese Vorstellung erzeugte Eindruck wahrscheinlich weniger intensiv und mehr vergänglich gewesen.

Madame D. Viele Jahre hat Madame D., eine Frau von Durchschnittsbildung, Mutter mehrerer Kinder, mit dem Problem des Übels in der Form, die es für diejenigen annimmt, die an einen allmächtigen und wohlwollenden Gott glauben, gekämpft. Als zu ihren Beobachtungen der sittlichen Indifferenz der Natur und der unsagbaren Grausamkeit der Menschen furchtbare Ereignisse in ihrer eigenen Familie hinzukamen, litt ihr religiöser Glaube an die allmächtige Vorsehung Schiffbruch. Sie erkannte, daß ein allmächtiger Gott, der mit dem, was in der Welt geschehe, einverstanden wäre, ein Ungeheuer sein würde. Aber sie hatte mit dem christlichen Gott zu viele Bande von zu langer Dauer geknüpft, um ihn leicht aufgeben zu können. Jahrelang rang sie mit dem Dilemma: entweder ein Ungeheuer-Gott oder überhaupt kein Gott. Keine der Alternativen dieses Dilemmas war ihr annehmbar. Dann, plötzlich, kam eine andere Lösung. „In einem Kampfe, der heftiger und überwältigender war als die anderen“, sah sie, „daß sie die Idee einer Gott-Vorsehung aufgeben müsse. Gleichzeitig (ich zitiere) „kam mir so klar wie der Tag der Gedanke in den Sinn, daß der Widerspruch zwischen einem allguten, allmächtigen Gott und dem, was in der Welt geschieht, einfach auf die Tatsache zurückgeht, daß Gott von der Welt abwesend ist.“ Er ist wirklich der große Schöpfer und der liebende Vater der Menschheit; er ist es, der uns all die guten Dinge gegeben hat, die wir genießen; aber er ist nicht verantwortlich für das, was jetzt in der Welt geschieht, denn er hat sich von ihr zurückgezogen. „Gott von der Welt abwesend. Welche erleuchtende und hilfreiche Erklärung! Es war an einem Donnerstag zwischen 4 und 5 Uhr nachmittags (sie nennt die Straße und die genaue Stelle auf dem Trottoir) als ich von einem Besuch bei meinen Freunden X. nach Hause kam, daß dieses Licht plötzlich aus meinem verdunkelten Himmel zu mir kam. O Gott, wie glücklich ich war, Dich im Himmel zu finden, nachdem ich Dich auf Erden verloren hatte! Ich danke Dir, o Gott, Du bist nicht in der Welt, aber Du lebst. Ich bete zu Dir, weil Du vielleicht mich hörst und weil, wenn der Ozean eine Mutter von ihrem Kinde trennt, es doch in Liebe und Dankbarkeit an sie denken und ihr im Geiste seine Freuden und Schmerzen anvertrauen kann“ [1].

Die pantheistische Erleuchtung, die Mrs. Pa.s Hoffnung und Glück nach dem Tode ihres Mannes wieder herstellte, bietet einige lehrreiche Punkte der Ähnlichkeit mit der theologischen Erleuchtung der Mme. D. Ihre Probleme sind, an der Wurzel gesehen, die gleichen, wenn sie auch verschiedene Formen annehmen. Beide suchen die Entfernung von Hemmungen und Widersprüchen und damit eine Befreiung eingesperrter Energien. Mme. D. ist in ein Dilemma verstrickt, das ihren Seelenfrieden und ihr sittliches Wohlergehen involviert. Mrs. Pa.s Tragödie ist die allzu gewöhnliche des Verlustes eines geliebten

---

[1] Théodore Flournoy, Observations de Psychologie Religieuse. Arch. de Psychol. de la Suisse Romande Tom. 2, p. 342—347. 1903, gekürzt.

Gatten, auf den sich das ganze Leben der Frau konzentriert. Beide machten eine lange Periode des Elends und die Gefahr moralischen Schiffbruches durch. Zu beiden kam die Rettung plötzlich. Mme. D. wurde gerettet, als sie sich überzeugte, daß der lebende Gott, an den sie glaubte, von der Welt abwesend ist; Mrs. Pa., als sie Gottes Gegenwart überall und in jedem Ding erfaßte. Carlyle, dessen Fall in kleinem Druck folgt, fand in einem wiederum verschiedenen Gedanken Rettung. Es ist klar, daß man die Erklärung für das, was in diesen Personen bewirkt wird, anderswo als in diesen Vorstellungen selbst suchen muß.

Die Jünglingskrise Carlyles, die mit Worten wie Hammerschläge im Sartor Resartus erzählt wird, hat mit den vorangehenden Fällen eine gewisse Ähnlichkeit. — „Erfüllt von solchen Gedanken und vielleicht der unglücklichste Mann in der ganzen Hauptstadt Frankreichs samt ihren Vorstädten, wandelte ich an einem schwülen Hundstage nach vielem Herumspazieren zwischen städtischem Unrat in einer drückenden Atmosphäre und über ein Pflaster so heiß wie Nebukadnezars feuriger Ofen die schmutzige kleine Rue St. Thomas de l'Enfer entlang, als mit einem Male eine Idee in mir aufstieg und ich mich fragte: Wovor fürchtest du dich eigentlich? Warum willst du ewig klagen und winseln und zitternd und furchtsam wie ein Feigling umherschleichen? Verächtlicher Zweifüßler! Was ist die Totalsumme des Schlimmsten, das dir bevorsteht? Tod? Wohlan, Tod, und sage auch die Qualen Tophets und alles dessen, was der Mensch oder der Teufel wider dich tun will oder tun kann? Hast du kein Herz? Kannst du nicht alles, was es auch sei, erdulden und als ein Kind der Freiheit, obschon ausgestoßen, Tophet selbst unter deine Füße treten, während es dich verzehrt? So laß es denn kommen! Ich will ihm begegnen und ihm Trotz bieten! Und während ich dies dachte, rauschte es wie ein feuriger Strom über meine ganze Seele und ich schüttelte die niedrige Furcht auf immer ab. Ich war stark in einer ungeahnten Stärke; ein Geist, fast ein Gott. Von dieser Zeit an war die Natur meines Elends eine andere: nicht mehr Furcht war es oder winselnder Schmerz, sondern Entrüstung und grimmiger feuersprühender Trotz.

„So hatte die Donnerstimme des ewigen Nein gebieterisch alle Winkel meines Seins, meiner Person durchtönt, und nun stand mein ganzes Ich in angeborener gottgeschaffener Majestät auf und erhob mit Nachdruck seinen Protest. Denn mit Recht kann vom psychologischen Gesichtspunkt aus eine solche Entrüstung und solcher Trotz ein Protest, der wichtigste Akt im Leben genannt werden. Das ewige Nein hatte gesagt: „Siehe, du bist vaterlos, ausgestoßen und das Weltall ist mein (des Teufels)", worauf mein ganzes Ich nun antwortete: „Ich bin nicht dein, sondern frei und hasse dich auf ewig!"

„Von dieser Stunde an bin ich geneigt, meine geistige Wiedergeburt oder Baphometische Feuertaufe zu datieren, vielleicht begann ich unmittelbar darauf ein Mann zu werden." — Sartor Resartus Buch II, Kapitel 7 (deutsch von Th. A. Fischer 1903).

Wir fügen zwei interessante Beispiele hinzu. Das erste, einem Roman entnommen, mag ein wirkliches Erlebnis des Verfassers getreu wiedergeben. Was Rousseaus Ekstase angeht, so sagt man, daß er ihre merkwürdigen Züge stark übertrieben hat.

George Moore. — Während des Burenkrieges unterhielt sich George Moore mit Freunden über die Chancen der Buren, den Krieg zu gewinnen. Die Erörterung endete mit der Behauptung, daß selbst wenn sie jetzt gewinnen sollten, es schließlich auf dasselbe hinauslaufen würde; der Krieg würde lediglich verlängert werden. Dieser Gedanke empört den Pro-Bur George Moore. Nachts kehrten seine Gedanken zu dem gleichen Gegenstand zurück. Ich zitiere: „Ich wurde plötzlich aus meinen gewöhnlichen Sinnen herausgehoben. Die Wände um mich herum schienen zurückzuweichen und ich selbst unaussprechlich davongetragen zu werden über einer undeutlichen Ebene, die weiter und weiter rollte, bis sie sich mit dem Himmel vermischte. Ein Lager war dort in einem geweihten Licht, und ein Gesicht, ernst und stark, doch sanft, hielt ich für das Antlitz des Ewigen Gottes, aufgerichtet nach dem Kampf mit dem Ewigen Bösen. Was ich sah, war ein Symbol einer lenkenden Vorsehung in der Welt. „Es gibt eine, es gibt eine!" rief ich aus, „sie ist um mich und in mir." Und die ganze Nacht lang hörte ich wie die Tauben hören und antwortete wie die Stummen antworten. Eine Nacht wilden Jubels und andauernder Freuden, die wie ein Strom durch die Finsternis murmelten. „Denn wie kann es sonst sein!" rief ich und fuhr im Bett auf. „Und doch habe ich so manches Jahr geglaubt, daß alles blinder Zufall sei." Und ich fiel zurück und lag wie ein von geheimem Feuer Verzehrter. Das Leben schien nichts mehr zu geben zu haben, und ich rief aus: „Es ist schrecklich, die Dinge so heftig zu fühlen", und mit diesen Worten oder bald danach muß ich in Schlaf gesunken sein." Hail and Farewell — Salve. New York 1912, p. 169.

Wir bemerken bei diesem Beispiel, daß George Moore, nach einer tief bewegenden Erörterung

ich im Bett, weder der Außenwelt noch seines eignen Körpers bewußt, mit der kurz zurückliegenden Erörterung beschäftigt fand. Das Beweismaterial scheint genügend, um dies Erlebnis unter hypnagogische Träume einzureihen. Dem Träumer kam das Gefühl einer großen Gegenwart, die für ihn den Ewigen Gott und den Triumph der gerechten Sache typisierte. Diese Gegenwart wurde mit absoluter Gewißheit gefühlt und regte in ihm unbeschreibliche Emotionen auf, gerade wie in Miß X., Mlle. Vé und einer Menge anderer Mystiker. Sein banger Zweifel löste sich; die Lösung des Burenproblems kam ihm: die Sache der unterdrückten Rasse würde schließlich triumphieren, denn eine gerechte Vorsehung regiert die Welt.

Rousseau wurde berühmt als Verfasser einer Preisschrift über eine von der Akademie von Dijon gestellte Frage. Mit dieser Frage verbindet sich eine interessante Verzückung. Sie geschah, als er Diderot besuchen wollte, der damals in Vincennes gefangen saß. „Ich hatte", schreibt Rousseau, „in der Tasche ein Exemplar des Mercure de France, das ich im Wandern durchsah. Ich bemerkte die Frage der Akademie von Dijon, die der Anlaß meiner ersten Schrift war. Wenn je etwas plötzlicher Eingebung glich, so war es das, was in mir geschah, als ich die Ankündigung las: Plötzlich wurde mein Geist von tausend Lichtern geblendet; eine Menge Ideen auf einmal stellten sich ein; mit einer Macht und einer Unordnung, die mich in unaussprechliche Verwirrung stürzte; ich fühlte einen Schwindel, der der Betrunkenheit ähnlich war. Heftiges Herzklopfen erschütterte meine Brust. ... Ich ließ mich unter einen Baum fallen und brachte dort eine halbe Stunde in so wahnsinniger Aufregung zu, daß ich erst beim Aufstehen merkte, daß mein Rock von den vergossenen Tränen naß war." Aus einem Briefe J. J. Rousseaus vom 12. Januar 1762 an M. de Malesherbes. Oeuvres Complètes de J. J. Rousseau, Paris 1886, Bd. X, 301. Der Vorfall selbst ereignete sich 1749.

So außergewöhnlich das Geschehnis war, sah Rousseau es doch nicht als Ausfluß einer übermenschlichen Ursache an. Er pflegte in menschlichen Dingen nicht die Hand Gottes zu sehen und nahm vermutlich in der Sphäre, zu der diese Ideen gehören, die Verantwortung selber auf sich.

Es besteht eine beträchtliche Analogie zwischen Rousseaus Lage, wie er voraussieht, daß er den Preis von Dijon gewinnen wird, und der des armen Jean, der sich einbildet, eine großartige Rede in der Deputiertenkammer zu halten. Rousseau indessen hatte, zum Unterschied von Jean, lange über soziale Probleme nachgedacht und hatte sie leidenschaftlich mit seinen Freunden erörtert. Wir dürfen annehmen, daß er, als die Frage einen Schwarm von Ideen weckte und seinen Ehrgeiz entflammte, sich über ganz Europa hin als Gewinner des Preises bejubelt sah. In beiden Fällen war die Ekstase bedingt, einerseits durch die Gegenwart physiologischer Faktoren, die der Erzeugung einer heftigen nervösen Entladung günstig waren, und andererseits durch Ideen, die angetan waren, mächtige emotionelle Tendenzen wachzurufen, die in der Idee des Selbst zentrierten. Der Vorrat von Nervenenergie wurde in die Kanäle abgeleitet, die die rationale geistige Aktivität angab.

In First and Last Things, London, Constable, 1908, S. 60, spricht H. G. Wells von Momenten der Zwiesprache mit sich selbst und etwas, das größer ist als er, als „der supremen Tatsache" seines religiösen Lebens. — Zitiert von Pratt, loc. cit. S. 343.

Die Fälle von Mrs. Pa. und Mme. D. erinnern an so berühmte Geschichten wie die von der Großen Erleuchtung des Buddha Gautama unter dem Bodhi-Baum. Ist dies Erlebnis — angenommen, daß es stattgefunden hat — der gleichen Erklärung wie die vorangehenden zugänglich? Und wie soll diese Erklärung lauten? Wir können Mrs. Pa. und Mme. D. nicht beistimmen, wenn sie ihre rettenden Erleuchtungen als logische, rationale Konsequenz der Ideen ansehen, die ihnen unerwartet erschienen. Das ist keine genügende Erklärung. Wir sind vielmehr geneigt, in diesen Fällen etwas dem Ähnliches zu sehn, was M. E. und der Person, die Paris vom Trocadero betrachtete, begegnete, nämlich die Tätigkeit nicht-rationaler Faktoren, die in spezifischer Weise ausgelegt wurde.

Die vorliegenden Fälle werden dadurch verwickelt, daß die Subjekte sich eines zu lösenden Problems bewußt waren und sich allgemein bemühten, eine Lösung zu finden. Wir dürfen vielleicht annehmen, daß Unzufriedenheit und vage Bestrebungen zu einer Energiehäufung führen oder beitragen, die im geeigneten Moment durch einen minimalen Stimulus (die erwähnten Ideen) ausgelöst wird, was nun einen der Lage des Individuums besser angepaßten Zustand schafft. Die Qualität der Veränderungen, die aus Anlaß der rettenden Ideen stattfinden, würde so bis zu einem gewissen Grade abhängen von

den Bestrebungen — so vag sie sind — die der Veränderung vorangegangen sind.

Die Fälle von Miß X. und Mlle. Vé werden eine weitere Gelegenheit bieten, die Rolle des Wunsches bei der Herbeiführung moralischer Wandlungen zu betrachten.

Wir könnten natürlich, um unsere Unwissenheit zu verbergen, mit Worten, die die Freudsche Psychologie in Mode gebracht hat, ein Spiel treiben. Wer sich in die Theorien des österreichischen Arztes versenkt hat, wird meinen, daß in diesen und ähnlichen Fällen eine geistige Aktivität stattgefunden hatte, deren das Subjekt nicht gewahr war, und daß die von uns wiedergegebenen Krisen den Einbruch der unterbewußten Geistestätigkeit ins Bewußtsein darstellen. Es kann so sein. Wir aber für unser Teil, wenn wir auch die mögliche Fortsetzung der nervösen Tätigkeit bei aufhörendem Bewußtsein nicht bezweifeln, haben uns nicht vom Dasein eines Bewußtseins überzeugen können, dessen das Subjekt z. Z. nicht gewahr war.

Jedenfalls sind wir auf die vorhandenen Urkunden beschränkt. Diese Personen stehen weder für die Psychoanalyse zur Verfügung, noch für die Anwendung der Untersuchungsmethoden, die Morton Prince bei seinem Versuch, die Wirklichkeit vom Mitbewußtsein zu beweisen, gebrauchte [1]. Unter diesen Umständen haben wir absichtlich der neueren Mode widerstanden, in die Erörterung mystischer Phänomene verschwenderisch Ausdrücke zu streuen, die sich auf die mysteriöse Aktivität von Neben- oder Unterbewußtsein beziehen. Ein Appell an ein Unterbewußtsein, dessen Operationen im einzelnen nicht festgestellt werden können, wäre so eitel und unwissenschaftlich, wie eine Erklärung irgendeines Phänomens durch Hinweis auf „Gott". Die vorstehenden Bemerkungen beziehen sich natürlich nicht bloß auf die unmittelbar vorangehenden Beispiele von Erleuchtung, sondern auf fast alle in diesem Buch betrachteten Tatsachen.

* * *

Zu den auffälligeren Verzückungen, die mit der Lösung praktischer moralischer Probleme Hand in Hand gehen oder ihr folgen, gehören die, die mit der christlichen Bekehrung verbunden sind. Diese plötzlichen Änderungen des Glaubens und Gebahrens sind für den Psychologen so faszinierend, daß wir, wenn der Raum es erlaubte, hier mehrere Beispiele mitteilen würden. Das Folgende kann man nicht als völlig typisch für die christliche Bekehrung ansehen, aber es ist für unseren Zweck wohl geeignet.

Miß X., Professor einer naturwissenschaftlichen Disziplin an einem amerikanischen College. — Dies ist ein rührendes Kapitel aus dem Leben einer einsamen Frau. Ihr Erlebnis reicht weit über unsern gegenwärtigen Gegenstand hinaus, und wir werden daher ohne Erläuterung einige Züge von tiefem Interesse zu übergehen haben, insbesondere die verheerenden Wirkungen primärer, instinktiver Triebe, deren natürlichen Ausdruck das soziale Leben, wie es für sie bestand, nicht erlaubte, und ebenso den durch ihren Fall beschafften Beweis, daß es für manche Leute — man muß das „manche" betonen — möglich ist, die Vorstellung eines liebenden Gottes ohne rationale Überzeugung von seinem Dasein, ja trotz der Anerkennung, daß all unser Wissen diesem Glauben entgegensteht, wirksam zu gebrauchen.

---

[1] Coconscious Images, Jr. of Abnormal Psychol. 1907. An Experimental Study of the Mechanism of Hallucinations, British Jr. of Psychol., Medical Section Vol. II, 1922. p. 165—208.

Miß X. verlor ihren frühen Glauben an Gott bald. Ich zitiere[1]: „Ich kam dahin zu glauben, daß, was die Menschen Gott nennen, die unpersönliche erste Ursache des Universums sei. Diese Geisteshaltung währte etwa 15 Jahre, derweile ich verschiedene Erlebnisse von Krankheit und Verlust von Freunden durchmachte, ohne im geringsten die Notwendigkeit eines persönlichen Gottesglaubens zu fühlen. Sie gipfelte in einem körperlichen Zusammenbruch und einer moralischen Krise, worin ich anfänglich ein Leben der Täuschung lebte, und dann kraft einer mir noch jetzt völlig unerklärbaren Tendenz mich genötigt sah, die Versuchung zu bekämpfen und zu besiegen. Es ist unmöglich, mein Gefühl, daß ich sowohl im Nachgeben wie im Siegen das Geschöpf einer äußeren Gewalt war, zu stark auszudrücken. Anscheinend war mein eigenes Bewußtsein buchstäblich nur ein Zuschauer, während eine tiefere Strömung oder ein instinktives Selbst die Bühne beherrschte.

Dann entdeckte ich eines Tages, daß ich als wahres Zentrum meines Lebens ein Ideal vertrat, das sich plötzlich als ungeheuerlich erwies, als voll von Tendenzen unrechten Handelns. Ich erfaßte, daß ich in Wahrheit wenig besser war denn als ich erlag, da ich im Geiste dasselbe Leben der Täuschung lebte und fortfuhr, mir ein mit irgendwelchen ehrenhaften Mitteln nicht zu erlangendes Ideal vorzuhalten. Ich sah völlig klar, daß ich dies Ideal aufzugeben oder gradheraus schlecht zu werden hätte, und während ich mit Grauen vor der Sünde zurückwich, die mir auf der einen Seite offen lag, so wich ich fast ebenso vor dem Nichts zurück, das mich beim Entwurzeln des Ideals erwartete. Was für eine verschrumpfte, unterdrückte Nichtigkeit würde aus meiner Persönlichkeit werden!

Wesentlich zwei Faktoren trugen zu meiner Verzweiflung bei. Der eine war das Gefühl meiner eigenen Unbedeutendheit oder Unbrauchbarkeit in der Welt der Menschen, und das andere war die weitgehende Lähmung meines emotionellen und intellektuellen Selbst, die der Beseitigung meines alten Ideals folgte. Meine Gedanken und Gefühle kehrten und tasteten ständig nach diesem geliebten und gewohnten Gegenstand zurück. Ergriffen sie es, folgte Scham und Reue; fanden sie jedoch nur ein Nichts, dann war das Gefühl, getäuscht zu sein, in die Finsternis hinauszuschreiten, unbeschreiblich schmerzvoll.

Während dieser Zeit wurde ich auf die Möglichkeit einer neuen Art von Gottesglauben aufmerksam gemacht. Ich empfand, daß, wenn ich den Glauben an einen persönlichen Gott hätte, er mir als Brennpunkt der Gedanken dienen und außerdem das Gefühl meines Unwertes beseitigen würde; aber der Versuch, das objektive Dasein solch eines Gottes zu beweisen, schien mir völlig eitel. Keine Philosophie hatte je mehr als das Dasein einer ersten Ursache erwiesen, und die Naturwissenschaft betonte überall, daß diese Ursache unpersönlich war."

Sie erwägt jedoch, „wenn Leben die Annahme eines persönlichen Gottes fordert, dann ist es vernünftig, diese Annahme zu machen; aber fordert es sie? Hier blieb ich einige Zeit stehn, ich fragte, ob ich nicht mit der Zeit dies Verlangen besiegen könnte, wie ichs mit andern getan; aber ich fand, daß ich wieder und wieder am Rande des Abgrunds stand, und ich wurde so gepeinigt und schließlich so angstvoll, daß ich zugeben mußte, ich sähe kein Rettungsmittel, wenn da nicht ein Etwas wäre, um mir zu helfen.

Aber dann kam die Frage, ob ich die Vorstellung eines persönlichen Gottes ohne den Glauben an ihr objektives Dasein gebrauchen könne. Könnte ich es

[1] Amy E. Tanner, An Illustration of the Psychology of Belief, Psychol. Bull., Vol. IV, 1907, p. 33—36, gekürzt.

damit als einer reinen Arbeitshypothese versuchen und irgendwelche wertvollen Ergebnisse erwarten? Kann man Kraft und Trost gewinnen, indem man zu Gott spricht, als existiere er, so macht es praktisch keinen Unterschied, wenn auch das Gefühl seiner Liebe und Hülfe eine vom eigenen Geist geschaffene Illusion ist. Es scheint fast lächerlich selbstverständlich, daß man in jedem Falle praktisch nicht verliert, obschon man theoretisch irren mag.

Ich machte mich daher geflissentlich daran, das Gefühl von Gottes Gegenwart, das ich fast zwanzig Jahre nicht gehabt, wiederzuerwerben. Ich stärkte meinen Verstand, indem ich meine Gründe für die Annahme einer solchen Persönlichkeit wiederholte, und ich betete ständig nach der Weise des alten Skeptikers: „O Gott, wenn es einen Gott gibt, rette meine Seele, wenn ich eine Seele habe."

„Eines Nachts, nach einer Woche mit dergleichen, überkam mich dann das alte Gefühl der Gegenwart Gottes mit überwältigender Fülle. Ich kann das Gefühl persönlicher Vertrautheit, des Verstehens und der Sympathie, die es mir gab, nicht ausdrücken: Ich fühlte das Ding — was immer es war — mir so nah, so sehr einen Teil von mir, daß Worte und sogar Gedanken unnötig waren, daß es mir nur zufiel, in seine Persönlichkeit — wenn es eine war — zurückzusinken und alle Sorgen und Versuchungen, all das Mühen und Streben fallen zu lassen, das Jahre und Jahre in meinem Leben so im Vordergrund gestanden hatte. Dann, wie ich Trost und Stärke in mich einströmen fühlte, kam ein großes Aufwallen von Liebe und Dankbarkeit zu ihrer Quelle hin, wenn ich auch die ganze Zeit mir bewußt war, daß diese Quelle weder persönlich noch objektiv vorhanden sein könne. Sie fühlt sich persönlich an, sagte ich mir, und es würde nichts schaden, wenn man handelte, als ob sie es wäre.

Dies Erlebnis währte zwei Tage mit beinahe seiner ursprünglichen Stärke. Jedesmal, wenn ich in der Aufmerksamkeit für meine Aufgaben nachließ, war die Gegenwart da, und sie war nachts das Letzte und morgens das Erste in meinem Bewußtsein. Allmählich wurde sie weniger lebhaft, aber zuweilen tritt sie noch mit ihrer ursprünglichen Gewalt auf.

Praktisch hat sie bis jetzt — nach einer Periode von drei Monaten — dauernd Wert gehabt. Ich sehe meine Gedanken zu der Idee dieser Gegenwart ihre Zuflucht nehmen, sobald ich in irgendwelche Schwierigkeit oder Ratlosigkeit komme, und der ständige Erfolg ist, daß ich beruhigt und befähigt werde, ein weiteres Gesichtsfeld zu gewinnen. Ich bin mir ihrer als einer Person so seltsam bewußt, daß ich erlebe, wie ich gewisse Gedanken und Handlungen zurückhalte, gerade so wie ich Worte zurückhielte, wenn jemand anderes hier wäre, und ich fange eine Unterhaltung mit ihr in der gleichen zufälligen Weise an, wie ich es mit einer Freundin tue, die grad in dem Zimmer sitzt, wo ich arbeite.

Was die theoretische Frage betrifft, kann ich nicht sagen, daß ich ihrer Lösung näher als vorher gekommen bin, noch sehe ich irgendeine Wahrscheinlichkeit einer Lösung. Aber es macht mir weniger und weniger aus, ob Er außerhalb meines eigenen Bewußtseins existiert oder nicht."

Wir sind hier auf eine Frage gestoßen, die außerhalb unserer unmittelbaren Aufgabe liegt. Wir wollen uns trotzdem die Bemerkung gestatten, daß sie heutzutage in der christlichen Kirche eine ominöse Rolle spielt, und daß keine Religion, die von ihren Anhängern eine tour de force verlangt, wie Miß X. sie leistet, denkbarerweise dauern kann.

In diesem Beispiel, wie bei gewöhnlichen christlichen mystischen Erleb-

nissen, nahm die Offenbarung die Form eines Eindrucks von Gottes Gegenwart an — eine so bestimmte und überzeugende Gegenwart, wie Gesicht und Berührung sie nur geben könnten. Durch diese Gegenwart war das Problem der Miß X. gelöst: Sie hatte den liebenden, lenkenden, allgenügenden Freund gewonnen, den sie brauchte.

Bemerken wir, ehe wir zu dem wohl merkwürdigsten unserer Fälle übergehen, daß Miß X. den Eindruck fühlte, passiv zu sein, „das Geschöpf einer äußeren Macht, und zwar nicht nur im Zusammenhang mit den siegenden Mächten, sondern auch mit den andern, dem „Nachgeben gegenüber der Versuchung". An diese wichtige Beobachtung, die jeder in seinem eigenen Leben verifizieren kann, sollte man sich bei der Erörterung der Psychologie der Passivität erinnern.

Mlle. Vé, eine moderne Mystikerin. Es gibt wahrscheinlich keinen einzigen Bericht von mystischer Erfahrung, der an wissenschaftlichem Wert dem von Professor Flournoy-Genf unter dem Titel Une Mystique Moderne[1] veröffentlichten Tagebuch gleichkommt. Es verdankt seine Distinktion einer seltenen intuitiven Gabe, einer wissenschaftlichen Neugier und einer verhältnismäßigen Unabhängigkeit von herkömmlicher Deutung, die unter Mystikern ganz ungewöhnlich sind. Fügen wir hinzu, daß Professor Flournoy erklärende Noten und eine eindringende kritische Erörterung vieler wichtigen durch das Dokument aufgeworfenen Fragen beigesteuert hat, so wird die Wichtigkeit dieses Beitrags zur Literatur der Mystik offenbar sein.

Wir zögern nicht, mit ziemlicher Ausführlichkeit Auskünfte, die in diesem Tagebuch enthalten sind, darzulegen, da wissenschaftliches Verständnis der Mystik, wie jedes andern Gegenstandes, von voller Tatsachenkenntnis abhängt. Sie werden hier, an letzter Stelle, hauptsächlich aus dem Grunde untergebracht, weil sie erneut, und in besonders erleuchtender Weise, die Zentralprobleme der Mystik aufwerfen, die in späteren Kapiteln erörtert werden sollen: Die Überzeugung von göttlicher Gegenwart und von Erleuchtung und das Wesen des mystischen Trance selbst.

Mlle. Vé ist eine unverheiratete Frau von guter Erziehung. Trotz starker Neigung zu geistiger Dissoziation ist ihre Gesundheit robust. Sie wurde in ziemlich strenger protestantischer Atmosphäre erzogen. Einige Jahre französische Gouvernante im Auslande, wurde sie später Vorsteherin einer religiösen Bildungsanstalt in ihrer Heimat.

Die bemerkenswertesten Tatsachen in Mlle. Vés Leben, soweit sie für unsere Untersuchung Bedeutung haben, sind die folgenden:

1. Zähes Haften an einem hohen sittlichen Ideal und anhaltende Anstrengung, es zu verwirklichen.

2. Eine brutale Vergewaltigung, deren Opfer sie mit 17½ Jahren wurde, als sie von geschlechtlichen Beziehungen noch nichts wußte.

3. Die Überzeugung von einer unaussprechlichen Schuld, die sie jahrelang wegen ihres Unglücks zu tragen meinte.

4. Bald nach ihrer gewaltsamen Einweihung in das geschlechtliche Wissen das Erscheinen von Perioden, wo sie der beschämte Spielball sexueller Begierden

[1] Th. Flournoy, Une Mystique Moderne, Archives de Psychol. de la Suisse Romande, Tom. 15, 1915, p. 1—224. Bei den Zitaten sind die Kursiven von Mlle. Vé. Siehe auch H. Delacroixs Erläuterungen, loc. cit. p. 338ff.

In dem Abschnitt über den Geschlechtstrieb haben wir gewisse Aspekte des Tagebuchs der Mlle. Vé schon verwertet. Sie werden in dem vorliegenden Zusammenhang lediglich erwähnt werden. Die folgenden Mlle. Vé behandelnden Seiten sind fast wie sie hier stehn schon im Journ. of Abnormal Psychology Tom. 15, 1920, p. 209—223 veröffentlicht worden.

war. Diese Perioden, immer schärfer von ihrem übrigen Leben gesondert, kamen dem Erscheinen einer zweiten Persönlichkeit nahe. Während dieser Attacken, die mehrere Tage und zuzeiten über eine Woche dauerten, behielt sie genügend Selbstbeherrschung, um niemand als sich selbst hineinzuziehen und sie vor jedermann zu verbergen, wenn auch Veränderungen ihrer Physiognomie und ihres Stimmfalls ihren Freunden auffielen.

5. Ein intensiver, stets suchender und nie befriedigter Drang nach intimer Seelen- und Körpergemeinschaft.

Im Jahre 1910, im Alter von 47, wandte sie sich an Professor Flournoy in der Hoffnung, daß hypnotische Suggestion sie von sexuellen Attacken, die letzthin über die Maßen quälend geworden waren, zu befreien vermöchte, und ihr auch zum Abbrechen einer sittlich gefährlichen Freundschaft mit einem verheirateten Manne verhelfen könnte — einer ehrenhaft begonnenen Beziehung, in die aber ihr Herz und ihre Sinne so verstrickt worden waren, daß sie sich zu weiterem Widerstand machtlos fühlte. Die Niederschrift eines eingehenden Berichtes über ihre Erlebnisse wurde ihr von Flournoy angeraten, z. T. als Mittel des Exorzismus.

Als sie im Herbst 1912 mit Erfolg, doch nicht ohne Kampf und ein Gefühl der Verlassenheit ihren Entschluß, M. Y. nicht mehr zu sehen, durchführte, kam ihr nachts vorm Einschlafen eine freundliche Gegenwart. Sie nennt sie den Freund [1]. Sein Nahen gab sich ihr nicht durch die Sinne kund. Sie fühlte ihn irgendwo im Raum und doch in sich selbst. Sie sprach mehr zu ihm, als er zu ihr. Die Gegenwart war beruhigend, läuternd, und sprach das Geschlecht nicht im geringsten an. Denn der Freund, obwohl „viril", war weder männlich noch weiblich. Mlle. Vé weiß zu viel und beobachtet zu scharf, um diese Schöpfung ihres Herzenswunsches für eine objektive Realität zu halten. Sie sagt, „ich wünschte, ich wäre nicht so sicher, daß er bloß eine Abspaltung meiner Persönlichkeit ist, damit ich es ernster nehmen könnte; aber ich sehe den Trick zu deutlich".

Im März 1913 ereignet sich erstmalig etwas Neues und viel Bedeutsameres. Wir wollen es das größte Erlebnis nennen, oder einfach das Erlebnis mit einem großen „E" [2]. Bei den Besuchen des Freundes war sie bei Bewußtsein geblieben, aber bei dieser Gelegenheit wurde ihr Körper teilweise fühllos und später schwand alles Bewußtsein. Als sie zu sich kam, war sie sich bewußt, von einer andern Gegenwart als von dem Freunde besucht worden zu sein. Dieser Trance, in wesentlichen Einzelheiten mit dem der christlichen Mystiker identisch, wurde zwischen 1. März 1913 und 30. Juli 1914 in unregelmäßigen Abständen 31 mal reproduziert.

Das Erlebnis blieb eine Zeitlang infolge seiner erstaunlichen Seltsamkeit und überwältigenden Heftigkeit der Möglichkeit kritischer Prüfung entzogen. Aber bald sah Mlle. Vé. ein, daß die Macht unpersönlich war, während sie doch nach dem christlichen Gott der Liebe verlangte. Später zwang sich eine Verbindung des Erlebnisses mit dem Geschlechtstrieb ihrer unfreiwilligen Aufmerksamkeit auf. Von dem Augenblick an war der Zauber gebrochen und ein fast ganz unwillkürlicher Widerstand, den sehr wahrscheinlich gewisse äußere Ereignisse unterstützten, brachte das Erlebnis zu Ende.

[1] In der Ausgestaltung des Freundes spielte der Gedanke an ihren Vater, für den sie eine tiefe Bewunderung und Neigung hatte, eine interessante Rolle. Der Freund erschien gewöhnlich im Anfangsstadium des Schlafes, wenn sie zwischen Selbstbewußtsein und Schlaf schwebte.

[2] Hier im Druck unterschieden. Anm. d. Übers.

Wer immer Mlle. Vés introspektiven Bericht sorgfältig betrachtet, kann sich überzeugen, daß der Freund eine Schöpfung der Autosuggestion ist. Sie selbst weiß das. Sie sah den „Trick", um ihren Ausdruck zu wiederholen. Wir sind alle mit Phänomenen des gleichen Typus vertraut. Ist es nicht etwas Ähnliches, was Kindern begegnet, wenn sie mit imaginären Personen spielen; dem Erwachsenen, wenn er in der Phantasie noch einmal glückliche Augenblicke durchlebt, die er mit einem geliebten Freunde zugebracht hat; der beraubten Mutter, die vom Kummer verfolgt das abgeschiedene Kind fühlt und hört? Mlle. Vé kämpfte gegen eine Leidenschaft, die eine wundervolle Freundschaft verdorben hatte. Der teure Freund mußte aufgegeben werden. Aber mit der Energie einer ausgehungerten Seele verlangte sie weiter nach der Gemeinschaft eines würdigen und zarten Freundes. Wenn Träume als Schöpfungen des Verlangens angesehen werden dürfen, dann ist die Erscheinung eines idealen Freundes von Mlle. Vé zwischen Schlafen und Wachen genügend geklärt.

Ihr großes Erlebnis ist in einigen seiner Aspekte das Produkt von Wünschen, und in andern, von organischen, unabhängig vom Bewußtsein wirkenden Faktoren. Die Ursachen, die wahrscheinlich das Erlebnis beendigten (die Entdeckung der unpersönlichen Natur der Macht und ihrer Verbindung mit dem Geschlechtsleben hatten sie sehr enttäuscht), zeigen deutlich genug das Vorhandensein bewußter Faktoren an. Diese Beobachtungen fielen mit einer Abnahme der Häufigkeit des Erlebnisses zusammen. Als der Weltkrieg ausbrach, hörte es überhaupt auf. Der Krieg begann anfangs August, und ihr letztes Erlebnis fand am 30. des vorangehenden Juli statt. Berücksichtigt man alle Umstände, so scheint hier mehr als eine Koinzidenz vorzuliegen. Sollen wir nicht sagen, die tragischen Ereignisse, die die bange Aufmerksamkeit der ganzen Welt beanspruchten, befreiten sie vom ständigen Gedanken an ihr kleines, leidendes Ich und leitete ihre Energien in neue Wege? Moralisten und Ärzte erzählen von tiefen Umwandlungen unter dem Druck dramatischer Ereignisse, die dem Weltkrieg in der Kraft, die Aufmerksamkeit zu fesseln, weit unterlegen sind.

* * *

Die drei miteinander verknüpften Probleme, auf die Mlle. Vés Tagebuch unsere Aufmerksamkeit lenkte, sind diese:

Warum sieht sie ihr Erlebnis als Manifestation einer unpersönlichen, übermenschlichen Macht an? Warum betont sie die Göttlichkeit dieser Macht? Warum beansprucht sie absolute Gewißheit in bezug auf ihre „Offenbarung"?

Die Mystiker haben stets für ihre Erlebnisse noetische Qualität beansprucht. „Es ist", sagten sie, „eine Offenbarung" und fügten hinzu „ihre Gewißheit ist unangreifbar, weil sie nicht eine Deduktion oder eine Generalisation von Tatsachen ist: Sie ist selber ein Datum, eine unmittelbare Erfahrung". Darin haben sie zu allen Zeiten die Unterstützung einer Anzahl von Philosophen gehabt. Ihre Sache ist vor kurzem von William James in Worten, die allgemeinen Erfolg geerntet haben, formuliert worden: „Mystische Zustände sind gewöhnlich, und mit Recht, absolut autoritativ für die Individuen, zu denen sie kommen. ... Sie zerbrechen die Autorität des nicht-mystischen oder rationalistischen, nur auf den Verstand und den Sinnen basierten Bewußtseins. Sie eröffnen die Möglichkeit anderer Ordnungen der Wahrheit" [1].

Um festzustellen, wieweit die Erlebnisse der Mlle. Vé diese weitverbreitete Ansicht bestätigen, müssen wir ihren Bericht über das erste einigermaßen voll-

[1] The Varieties of Religious Experience, p. 422f., gekürzt.

ständig wiedergeben. Es begann mit dem Gefühl der Gegenwart des Freundes, einer Gegenwart, deren sie einige Zeit beraubt gewesen war. Am 1. März 1913 war sie gerade zu Bett gegangen und, da sie zum Schlafen nicht geneigt war, wünschte sie, die freundliche Gegenwart würde sich manifestieren. „Ich konzentrierte meine Gedanken und meinen Willen auf diesen Gegenstand, wobei ich regungslos blieb, mit geschlossenen Augen, und mit aller Macht versuchte, Ablenkung zu vermeiden. Eine ziemlich lange Zeit verging. Ich fing an, die Anstrengung sehr erschöpfend zu finden und war im Begriff, es aufzugeben, da fühlte ich einen Schauder und Mattigkeit. Ich konnte mich nicht mehr bewegen, noch konnte ich mit irgendwelcher Bestimmtheit und Energie wollen. (Sie vergleicht diese Lähmung und Behaglichkeit dem, was sie einmal erlebte, als sie Morphium genommen.) Aber meine Gedanken blieben tätig, und sogar sehr lebhaft, in dem Kreise, an dem ich Interesse hatte — ich fühlte, daß der Freund von der Tür zu meinem Bett kam. Als ich ihn da fühlte und mit ihm Gemeinschaft haben konnte, schien es mir, daß ich nur eine Seele ohne Körper war — ich hatte den Eindruck, daß mein geistiges Leben frei war von den Fesseln, die es mit dem Stoff verbanden, und daß es in eine andere Welt eingetreten war. Ich hörte keinen Dialog oder Monolog, aber ich hatte das Gefühl einer Art von Befreiung, weil er gekommen sei, und ich war mir meines beschränkten, vom Stoff begrenzten Selbst nicht mehr bewußt. Ich war passiv einer anderen, wesentlichen und unveränderlichen Realität bewußt. Die Worte des St. Paulus kamen mir in den Sinn: „Ich ward entzücket bis in den dritten Himmel, ob in dem Leibe oder außer dem Leibe, weiß ich nicht; Gott weiß es." Ich sah nichts, ich hörte nichts; ich war weder im Schlaf noch in einer Ohnmacht, und doch war ich anderswo, ich war verwandelt. (Nach ihrem eigenen Bericht verlor sie an diesem Punkte vollständig das Bewußtsein.) Als ich die Herrschaft über mein gewöhnliches Selbst wiedergewann, fühlte ich mich sehr schwach, als hätte eine sehr starke Gemütsbewegung mich umgeworfen, und fand es sehr schwierig, das Vorgefallene zu realisieren und zu formulieren. Ich bemächtigte mich seiner nur durch den zurückbleibenden Eindruck, eine Art absoluter Gewißheit der Realität des Göttlichen.

Mir scheint, daß es heute (dem Tag nach dem Erlebnis) leicht ist, das Leben tapfer zu erdulden, weil ich nie zuvor realisiert habe, daß dieses Leben nicht alles ist, daß es bloß ein Teil der endgültigen Realität ist."

Drei Tage später (5. März) setzte sie die folgende Mitteilung hinzu. „Wie lange dauerte jenes Erlebnis? Vielleicht eine Minute, eine Stunde, oder länger. Ich kam zur Welt zurück, wie einer aus einer Ohnmacht zurückkehrt, aber ohne irgendwelche unangenehmen Gefühle, außer einer kalten Empfindung, die später kam. Sobald mein moralisches Selbst über das Vorgefallene zu reflektieren begann, hatte ich die Überzeugung, daß es einen Einbruch des Göttlichen in mich gegeben hatte. Aber fast gleichzeitig fühlte ich die Unmöglichkeit zu formulieren, was mir mitgeteilt worden war. Ein Einströmen spirituellen Lebens hatte sicherlich stattgefunden, aber nicht in der Form eines neuen Dogmas oder einer intellektuellen Überzeugung. Es war ein lebendiger, lebenschaffender Kontakt.

Ich brauche kaum zu sagen, daß jetzt biblische Ausdrücke sich in meinen Geist drängen, um auszudrücken oder zu erklären, was ich erlebt habe, denn mein Lebenlang hat jedes religiöse Erlebnis eine biblische Form angenommen; aber mittendrin — abgesehen davon, daß ich sehr bald dem, was mich umgeben hatte, den Namen Gott gab — hatte ich nicht den Eindruck, daß es

eins der gewöhnlichen religiösen Erlebnisse war. Es war auf jeden Fall viel tiefer, größer, überwältigender und weniger präzis als irgend etwas, das ich bisher in meinem Leben als religiöses Erlebnis betrachtet habe. Insbesondere spielte ich eine viel weniger bestimmte Rolle, oder vielmehr, ich spielte überhaupt keine Rolle, da ich das Gefühl hatte, vollkommen verschwunden zu sein, nicht zu existieren."

Der Freund kam nie wieder, aber im Laufe der nächsten 17 Monate wiederholte sich das große Erlebnis 31 mal, und Mlle. Vé hatte Gelegenheit, ihre ursprüngliche Beschreibung zu verifizieren und Änderungen oder neue Züge anzuzeigen. Das tat sie mit einer Kraft der Introspektion, die der der Heiligen Theresa gleichkam, und mit einer ihr weit überlegenen kritischen Fähigkeit.

Bei jeder Ekstase kämpfte sie von neuem um eine Definition des „Göttlichen". Ihre bedeutungsvollsten Äußerungen über diesen Punkt folgen in chronologischer Ordnung:

2. April. „Es ist nicht leicht jenem göttlichen Erlebnis näher zu kommen, dem ich mich vier- oder fünfmal habe unterziehen dürfen. In verschiedener Hinsicht wirft es meine bestbegründeten Begriffe von der Bedeutung des Göttlichen um. Es ist vager und besonders unpersönlicher als das, was ich bisher als das Göttliche angesehen habe. Wie ich gestern schrieb, schwebt es jenseits von Gut und Böse."

16. April. „Erst jetzt begreife ich, wie eng, dogmatisch, anthropomorph meine Vorstellung vom Göttlichen war. Ich hatte einen Gott gestaltet, der gänzlich in der moralischen Sanktion wohnte und gänzlich in dem Vater offenbart war, den der Christus der Evangelien für uns geschildert hat. Ich habe manchmal jeden Gottesbegriff, der nicht nach Christi Vorbild war oder zu ihm zurückführte, als blasphemisch empfunden."

„Das Göttliche, wovon dieses Erlebnis mir einen Schimmer gibt, übertrifft an Größe und Unmittelbarkeit alles, was ich mir bis jetzt habe vorstellen können. Es ist ein Gott, der mich umgibt und umhüllt, mich emporhebt, mich erleuchtet und läutert. Aber es ist auch ein Gott, der mich vernichtet; um mit mir in Kontakt zu kommen, fordert er das völlige Opfer meines Selbstbewußtseins. Dies, die Unmöglichkeit der Koexistenz des Göttlichen und des menschlichen Selbst, ist mir etwas Neues. Aber, was ist denn dies Göttliche, das ich nicht als eine Person auffasse, das meine Persönlichkeit verschlingt und ihr danach eine lebendige Kraft mitteilt?"

Was für verwirrende Fragen sich auch erheben, Mlle. Vé fährt fort, nach jedem Erlebnis noch eine Weile „die absolute Überzeugung" einer göttlichen Einmischung zu empfinden. Bei Gelegenheit der neunten Ekstase bemerkt sie: „Ich fühlte am meisten meine Schwäche, meine Hülflosigkeit und die Nutzlosigkeit jedes Versuches zum Widerstand; und auch den seltsamen Eindruck, von etwas zugleich Heftigem und Zartem umgeben zu sein. Ich begriff nun, daß die Mystiker des Mittelalters ihre vollkommen spirituellen Ekstasen dem Genuß und den Umarmungen irdischer Liebe vergleichen konnten. Das sind sicherlich die Symbole (wenn ich mich zu ihrem Gebrauch entschließen könnte), die am besten, nicht für das Erlebnis im Augenblick des Kontakts, sondern für die Sensationen, die ihm folgen oder vorangehn, und für jenen letzten Eindruck des erreichten Ziels, der völligen Erfüllung, passen."

Am 9. Mai, bei Gelegenheit der zehnten Ekstase, fragt sie: „Was ist es, das in diesen Augenblicken sich mit mir verbindet, in dem Leibe oder außer dem Leibe, ich weiß es nicht. Gott weiß es. Ich habe nie den Eindruck gehabt,

daß es eine Manifestation Christi war; es ist zu unpersönlich, zu elementar. Und doch, hinterher hat es für meine Seele den Wert eines Zusammentreffens mit Gott, und ich fühle mich belebt."

Die Heimsuchung durch eine unpersönliche, elementare Macht, so hinreißend und wohltuend sie auch sein mag, genügt ihr nicht. Am 12. Mai, nach der elften Ekstase, schreibt sie: „Und trotzdem brauche ich etwas anderes. Ich muß den persönlichen Gott wiederfinden; Gott-Macht und -Licht genügt mir nicht. Ich wage dies kaum zu schreiben — es ist etwas beinahe Gotteslästerliches, mehr zu fordern als ich empfangen habe, aber ich kann nicht anders. Nicht einmal dieser Kontakt kann meine Seele befriedigen, die da dürstet nach dem lebenden und liebenden Gott."

Auf gewisse wichtige Aspekte dieses Trance muß man Nachdruck legen. In der Nacht des ersten großen Erlebnisses mußte sie eine besonders kräftige und ausgedehnte Anstrengung zu geistiger Konzentration machen, ehe der Freund erschien. Der oben wiedergegebene Bericht zeigt an, daß sie in einen Trance verfiel, in dem sie unfähig war, sich zu bewegen, obwohl sie zuerst bei Bewußtsein blieb. Die für gewöhnlich vorhandenen Gefühls- und Druckempfindungen verschwanden. Diese Anästhesie genügte an sich, um den Eindruck hervorzurufen, daß sie verändert und anderswo war, befreit vom Gewicht des Körpers [1]. Der Freund kam, aber es gab keine Unterhaltung mit ihm. Offenbar war die geistige Inertia bereits zu tief. Plötzlich verschwand das Bewußtsein vollständig. Als sie zu sich kam, erfuhr sie die totale Eklipse; sie fühlte sich schwach, verwirrt und wußte zunächst nicht, was ihr begegnet war.

Es scheint, daß sie an das Erlebnis während seiner Dauer keine besondere Bedeutung knüpfte. Jemand, den die in Mlle. Vés Geist gegenwärtigen Ideen über Mystik nicht erfüllten und der nicht in furchtbarer Not nach göttlichem Beistand gewesen wäre, hätte wahrscheinlich das Abenteuer als einen überraschenden Anfall, eine ungewöhnliche Ohnmacht oder ein Alpdrücken, hingehn lassen. Nicht so Mlle. Vé; sie konnte sich nicht leisten, ohne ihr Wissen Engel zu beherbergen. Es gab, wie sie es auffaßte, Gründe zu dem Glauben, daß sie das Subjekt einer göttlichen Heimsuchung gewesen war. Im Rückblick — sie betont diese Tatsache des Rückblicks — wird sie sich „einer Art absoluter Gewißheit der Realität des Göttlichen" bewußt. An den folgenden Tagen, als ihr „moralisches Selbst" zu reflektieren begann, bemühte sie sich, ihr Erlebnis zu formulieren. Aber so angestrengt und oft sie auch zurückschaun mochte, alles, was sie sagen konnte, war, „ein Influx spirituellen Lebens hatte sicherlich stattgefunden" — etwas „Lebenschaffendes".

Daß sie das Objekt einer Manifestation einer großen übermenschlichen Macht gewesen war, war für sie, in ihrer Verfassung und beschränkt, wie sie im Wissen von Physiologie und Psychologie war, eine natürliche, wahrscheinlich eine unvermeidliche Schlußfolgerung. Wenn man sich, unabhängig von seinem Willen, unerwartet und in rapider Abfolge, als Szene ungewöhnlicher Sensationen entdeckt, des Gebrauches der Gliedmaßen beraubt, des Körpers gleichsam entblößt und schließlich des Daseinsgefühls selbst beraubt, doch einen Augenblick danach zum normalen Bewußtsein wiederhergestellt, welche Erklärung scheint da natürlicher, als daß irgendeine große Macht von außerhalb auf einen gewirkt hat? Daß Mlle. Vé sie nicht als persönlich ansehn konnte, ist das sehr logische Ergebnis davon, daß bei diesem Anfall ihrerseits die Art von Reaktion fehlte, die für gewöhnlich durch die Gegenwart einer Person

[1] Siehe das nächste Kapitel wegen einer Erörterung dieser Illusion.

hervorgerufen wird. Diese Erklärung wird durch ihre zwölfte Ekstase bestätigt. Es war ihr bei dieser Gelegenheit vorgekommen, als ob sie eine „persönlichere, weniger elementare“ Macht gefühlt hatte. Woher dieser Eindruck? Sie liefert die Antwort, wenn sie hinzufügt, „ich hatte einen Eindruck göttlicher Sympathie“. „Trotzdem beharrte jenes Gefühl des Unendlichen, das unsere Grenzen und unsere Maße überschreitet.“ Aber dieser Eindruck war eine Ausnahme, und ihre endgültige Schlußfolgerung ist, daß eine Macht, die sich durch die Überwältigung der Persönlichkeit manifestiert, statt eine persönliche, emotionelle Reaktion hervorzurufen, keine persönliche Macht ist, und noch weniger der Gott der Liebe.

Wir verstehen nun, warum sie ihr Erlebnis als die Manifestation einer unpersönlichen, übermenschlichen Macht deutet. Aber warum besteht sie auf der Göttlichkeit dieser Macht? Wäre sie mit gewissen Krankheiten vertraut gewesen, der Epilepsie z. B. mit ihrer aura seltsamen Gefühls und gestörter äußerer Wahrnehmungen, der ein momentaner Schwund des Bewußtseins folgt, hätte sie es wohl sehr schwer gefunden, von einer göttlichen Macht zu sprechen. Aber da ihr beim Reflektieren über ihr Erlebnis kein vergleichbares Phänomen, wie es sich dem Psychiater darbietet, einfällt, und da sich statt dessen „biblische Ausdrücke“ in ihren Geist „drängen“, um auszudrücken oder zu erklären, was sie erlebt hatte, so bleibt ihr bloß die Alternative: Die Macht war entweder göttlich oder satanisch. Warum wählte sie das erstere? Es war kein Grund, sich als Objekt der Tätigkeit satanischer Mächte zu betrachten, es sei denn die Verbindung ihrer Trances mit der verbotenen geschlechtlichen Leidenschaft. Diese Verbindung begriff sie nicht sofort. Als sie sie begriffen, regte es „den radikalsten Zweifel über die Natur des Erlebnisses“ an. Anderseits machte ihr besonders stark an jenem Tage gefühltes Hilfsbedürfnis, ihre Gewohnheit in Gebet und göttlicher Gemeinschaft Beistand zu suchen, und ihr Glaube, daß göttliche Mächte sich in seltsamen Phänomenen manifestieren könnten und es in gewissen Fällen auch tun (sie war mit den Ekstasen der christlichen Mystiker vertraut), sie dazu geneigt, ihr Erlebnis als Ausdruck einer guten, göttlichen Macht anzusehn.

Wie stark sie angeregt war, den bestmöglichen Gebrauch von allem ihr Begegnenden zu machen, zeigt sich in der Entschlossenheit, mit der sie sich, sogar ehe sie sich über das Wesen des Erlebnisses ganz klar geworden war, vornahm, daß es „moralische Ergebnisse haben sollte“. Dieser Zwang, das rätselhafte Tun der Macht moralisch zu verwerten, machte sich bei jeder wiederkehrenden Manifestation derselben erneut fühlbar. Dieser Entschluß wurde durch die Überzeugung von der Göttlichkeit des Erlebnisses sehr verstärkt. In Geistesdingen schafft die Erwartung das Erwartete; sie ist gestärkt, getröstet; ein „Einströmen von Leben“ findet statt, gerade als ob eine göttliche Macht sich eingemischt hätte. Und diese Folge des Glaubens an göttliche Betätigung wirkt auf den Glauben selbst zurück, um ihn zu bekräftigen; so ist eine Einwirkung im Zirkel hergestellt.

Mlle. Vé nahm den unpersönlichen Charakter der Macht, die sie auf sich wirkend wähnte, nicht willig hin. Sie wünschte Gemeinschaft mit einem liebenden, persönlichen Gott. Wenn nun auf der einen Seite dem Erlebnis Züge fehlten, die es als Manifestation eines persönlichen Wesens charakterisiert haben würden, so waren auf der andern Seite die praktischen Wirkungen der Ekstase nicht die von einer brutalen, unbewußten Macht zu erwartenden. Dieser Gang widerstreitender Gedanken gipfelte in Reflexionen im Gefolge der vierzehnten Ekstase. Ich zitiere:

„In diesem göttlichen Kontakt gewinne ich Kraft, Licht, eine Art Belebung meines moralischen Wesens, was alles, wie mir scheint, nur von einem persönlichen Wesen kommen kann. Ich sehe nicht, wie diese Kräfte von einer blinden Energie kommen könnten. Habe ich nicht recht, vom Werk zum Werkmeister aufzusteigen?" Sie folgert, daß mit Recht ein „Glaubensakt" von ihr verlangt wird. „Ich glaube also, daß ich das Recht habe, nicht bei der bloßen Beobachtung stehen zu bleiben, sondern um meines moralischen Lebens willen die Schlußfolgerungen meines unerschütterlichen Glaubens an einen persönlichen Gott hinzuzusetzen".

Wir können im Vorübergehen bemerken, daß dies Stückchen Räsonnement heutzutage all denen geläufig ist — es finden sich darunter hervorragende Theologen — die ihren religiösen Glauben auf „innere Erfahrung" begründen. Sie sowohl wie Mlle. Vé schreiten, wie ich anderswo gezeigt habe [1], von einem Energieinflux, der auf die Verwirklichung ihres Ideals gerichtet ist, zu einem persönlichen Gott als seiner Ursache.

Zu ihrem Glück oder Unglück ist Mlle. Vé zu scharfsinnig, um sich bei diesem Argument zu beruhigen. Etwas später, zwei Monate vor dem letzten Erlebnis, schreibt sie:

„Ich bin durch das zur Zeit des Erlebnisses in mir Vorgehende beunruhigt. Ich denke fast ständig daran und durchschaue es weniger und weniger klar. Dies so oft wiederholte Erlebnis ist für mich unerklärlich geblieben. Jedesmal besitzt es für mich einen lebendigen Wert. Es ist so wirklich wie irgendein anderes inneres Erlebnis, und jedesmal gibt es mir den gleichen Eindruck des Kontaktes mit etwas außer mir und doch in mir, das über mich hinausreicht und mich umhüllt. Und jetzt, wenn ich's mir überlege, finde ich nicht mehr Gott, oder doch den Gott, der mir genügen könnte, den Gott Jesu Christi, und ich bin fast der Meinung, daß ich mich durch meine Phantasie habe täuschen lassen, daß außerhalb meines Selbst nichts daran ist." „Ich bin genötigt zu bemerken", schrieb sie etwas vorher, „daß nur die Bedeutung, die ich instinktiv und retrospektiv ihm gebe, religiös und göttlich ist".

Als diese Gedanken sich erst einmal in ihrem Geiste niedergelassen hatten, war es um das große Erlebnis geschehen. Tatsächlich aber trugen noch weitere, bereits erwähnte Gründe zu seinem Aufhören bei. Von jetzt an ersetzte die Kommunion mit Christus, in einem der sogenannten „Kontemplation" im klassischen Aufstieg der Seele zu gottähnlichem Stadium, das Erlebnis als Quelle affektiven Trostes und moralischer Energie.

* * *

Einer der merkwürdigen Punkte, den alle Mystiker betonen, ist die Unverwundbarkeit ihrer Erfahrung und daher das Recht zur absoluten Gewißheit der Wahrheit ihrer Offenbarung. Welches Licht wirft Mlle. Vés Bericht auf dies Problem? Nach dem ersten Erlebnis behauptete sie die absolute Gewißheit einer in ihr wirkenden göttlichen und unpersönlichen Macht. Keiner braucht zu leugnen, daß sie mittendrin absolut gewiß war. Aber das besagt sehr wenig. Wichtiger sind die ernsten Zweifel über die Göttlichkeit und sogar die objektive Existenz der Macht, die sich nach voller Bekanntschaft mit dem Erlebnis in ihr erhoben. Muß man diese Zweifel als Beweis hinnehmen, daß sich ihre Gewißheit nicht auf eine Tatsache unmittelbarer Erfahrung bezog, sondern auf eine Deutung durch ihren eigenen Geist — und anscheinend eine falsche Deutung?

[1] A Psychological Study of Religion, Kap. XI, p. 207—277.

In dem vorliegenden Falle scheinen die allein unangreifbaren „Offenbarungen“ in den folgenden Gruppen von Phänomenen bestanden zu haben:

1. Verschiedene Gefühle von Kälte, Zittern usw., d. h. Störungen der sensorischen und motorischen Innervation, die mit beträchtlicher Schnelligkeit und Heftigkeit kamen und gingen.

2. Verschiedene Ideen, die durch diese Sensationen geweckt wurden, und ihre begleitenden Emotionen.

3. Totaler und meist überraschend plötzlicher Bewußtseinsschwund.

4. Bei Rückkehr des Bewußtseins verschiedene, den der ersten Phase eigentümlichen ähnliche Gefühle und ein Gefühl der Müdigkeit und Erschöpfung.

5. Verschiedene Emotionen und Ideen im Zusammenhang mit ihren gegenwärtigen und früheren Erlebnissen; insbesondere die Idee einer göttlichen Macht als Ursache des gegenwärtigen Erlebnisses.

6. Ein Wandel in ihrer Stimmung und moralischen Haltung. Dieser Wandel scheint wesentlich im Schwund quälender Tensionen und beunruhigender Impulse und Begierden zu bestehn. So wird ein höherer Grad von Selbst-Vereinheitlichung erreicht, und, in Wechselbeziehung damit, eine Stimmung von größerem Optimismus und Energie.

Daß all dies der Mlle. Vé begegnete, ist natürlich unumstößlich. Aber ihr Anspruch auf absolute Gewißheit bezieht sich nicht auf geistige Inhalte, sondern auf die objektive Realität einer äußeren Macht, die als ihre Ursache oder ihr Objekt vorgestellt wird: sie beansprucht absolute Gewißheit der Existenz einer transzendenten, göttlichen Macht.

Die abgeleitete, interpretatorische Natur dieser Überzeugung wird bewiesen vom Auftauchen eines Zweifels an ihrer Wahrheit in ihrem Geiste. Sie konnte ihre Kälte- oder Müdigkeitsgefühle oder ihre größere Zuversichtlichkeit nicht bezweifeln; aber sie konnte die Gültigkeit ihrer Kausaldeutung dieser Tatsachen bezweifeln und tat es auch. Wir werden anderweit ausführlicher den Grund für den weitverbreiteten Glauben zu betrachten haben, daß eine Offenbarung Gottes oder des Absoluten in der mystischen Ekstase gegeben ist.

3. Mystische Ekstase in der englischen Poesie.

Unter den Propagandisten des Glaubens an die transzendentale und revelatorische Natur der mystischen Ekstase nehmen große Dichter eine beherrschende Stellung ein. Wenn wir ihren Äußerungen Glauben schenken sollen, so ist ihr Glaube an eine unsichtbare Welt in mystischen Trance-Erlebnissen verankert, und unter dem unauslöschlichen Eindruck dieser geheimnisvollen Abenteuer ist es, daß sie Zeugnis ablegen für die uralten Behauptungen des Menschen, daß er unsterblich ist und daß er den Tod nicht abzuwarten braucht, um in die himmlische Existenz eingeweiht zu werden.

Die deutlichste Beschreibung eines ekstatischen Trance in der englischen Poesie, mit der ich bekannt bin, steht in „Tintern Abbey“, wo Wordsworth in unvergleichlichen Worten spricht von

„That serene and blessed mood
In which the breath of this corporeal frame,
And even the motion of our human blood,
Almost suspended, we are laid asleep
In body, and become a living soul:
While, with an eye made quiet by the power,
We see into the life of things.“

Ähnliche Worte im Prelude beschreiben offenbar ein ähnliches Erlebnis:

„Gently did my soul
Put off her veil, and, self-transmuted, stood
Naked, as in the presence of her God."

Tennyson war mit Trance-Ekstasen vertraut und wurde durch sie vielleicht noch tiefer als Wordsworth beeinflußt. Am Schluß des Holy Grail werden König Arthur die folgenden Worte in den Mund gelegt:

„Let visions of the night or of the day
Come as they will; and many a time they come.
Until this earth he walks on seems not earth,
This light that strikes his eyeball is not light,
This air that smites his forehead is not air
But vision — yea, his very hand and foot —
In moments when he feels he cannot die,
And knows himself no vision to himself,
Nor the high God a vision, nor that One
Who rose again: Ye have seen what ye have seen"[1].

Jeder einzelne der Züge, die wir als eigentümlich für die Ekstase zu halten gelernt haben, wird in diesen Stellen erwähnt oder impliziert — das Verschwinden der äußeren Welt; der Verlust der Körperkontrolle und des Bewußtseins der Körperexistenz; ein Eindruck grenzenloser Selbsterweiterung, anscheinend proportional der Aufhebung der Schranken, die dem Selbst auferlegt werden von der Realisation der Gegenwart der äußeren Welt und des Körpers; ein Gefühl erhabener und klarer Erleuchtung, das sich indessen der Fassung in Worte entzieht, und schließlich ein unvergleichliches Entzücken.

Wordsworth behauptete — ich zitiere Miß Caroline Spurgeon — daß „er ein Mittel entdeckt hatte, die notwendige Umwandlung in uns zu bewirken, die uns befähigt, Schimmer der Wahrheiten, die sich rings um uns herum ausdrücken, aufzufangen"[2]. Ich weiß nicht, was seine Methode war. Tennyson war mitteilsamer; in einem Brief an einen Freund schrieb er:

„Eine Art von wachem Trance habe ich häufig gehabt, ganz von früh auf, wenn ich allein gewesen bin. Das hat mich gewöhnlich überkommen, indem ich mir meinen Namen zwei- bis dreimal schweigend wiederholte, bis ganz auf einmal, gleichsam aus der Intensität des Bewußtseins der Individualität heraus, die Individualität selbst sich aufzulösen und in ein unbegrenztes Sein zu vergehn schien, und dies kein wirrer Zustand, sondern der klarste der klarsten, der gewisseste der gewissesten, der unheimlichste der unheimlichsten, gänzlich unsagbar, wo der Tod eine fast lächerliche Unmöglichkeit war, der Verlust der Persönlichkeit — wenn es so war — keine Auslöschung, sondern das einzig wahre Leben schien. ... Das könnte der Zustand sein, den St. Paulus beschreibt: „Ob im Leibe, kann ich nicht sagen, oder ob außer dem Leibe, kann ich nicht sagen."

---

[1] Siehe auch The Mystic, in Suppressed Poems of Alfred, Lord Tennyson, London 1910. Den Helden in „The Princess" plagen

„Weird seizures, Heaven knows what.
On a sudden in the midst of men and day,
And while I walked and talked as heretofore,
I seemed to move among a world of ghosts,
And feel myself the shadow of a dream."

Sir Crichton-Browne, der diese Zeilen anführt, ist der Meinung, daß sie im Umriß einen Anfall von petit mal beschreiben — da solche „traumhafte Geisteszustände" oft das Vorspiel oder die Begleitung von Epilepsie seien. — Cavendish Lecture 6. u. 13. Juni 1895.

[2] Mysticism in English Literature, Cambridge 1913, p. 63.

Und er setzt hinzu: „Ich schäme mich meiner schwachen Beschreibung. Habe ich nicht gesagt, daß der Zustand gänzlich unsagbar ist?“ [1].

Der Dichter scheint nicht gewußt zu haben, daß er eine zeitgeheiligte Methode anwendete. Hindumystiker haben uns vor langem gelehrt, daß man, um der Täuschung der Sinne zu entrinnen, um in das wirkliche Leben der Dinge zu sehn und mit dem All eins zu werden, nur eine geheimnisvolle Silbe zu wiederholen braucht. Lange Forschung und Übung haben den Hindu in der Herbeiführung mystischer Trances weit über unsere großen Dichter hinaus tüchtig gemacht. Sie kennen verschiedene erfolgreiche Methoden, deren einige wohl dem Poeta Laureatus des britischen Weltreichs ungehörig vorgekommen wären — diese z. B.: „Halte Körper, Kopf und Hals bewegungslos und beschau die Spitze deiner Nase, mit ruhigem Ich, frei von Angst oder Furcht, und konzentriere nach den Regeln von Brahma Karnis den Geist auf Brahma“[2].

Tennysons Trances scheinen keine völlige Bewußtlosigkeit erreicht zu haben, aber in anderer Beziehung sind sie denen von Symonds and den Yogin ganz ähnlich. Überdies haben sie eine wesentliche Ähnlichkeit mit der Gift-Berauschung, die nichtzivilisierte Völker als göttliche Besessenheit betrachten. Es mag hinzugefügt sein, daß sie nach Belieben und ohne Zuhülfenahme von Rauschgiften von den meisten reproduziert werden können, die Lust dazu haben, sofern sie nur einige Geduld besitzen.

James Russell Lowell erfuhr wenigstens ein ekstatisches Erlebnis. Es kam ihm im Laufe einer Erörterung über Spiritismus. Es gibt wenig Gegenstände, die besser imstande sind, es einem kalt herunterlaufen zu lassen und den Geist auf Halluzinationen vorzubereiten. Unterm 20. September 1842 (er war 23 Jahre alt) schrieb er einem Freund:

„Ich hatte letzten Freitag abend eine Offenbarung. Ich war bei Mary, und als ich zufällig etwas über die Gegenwart von Geistern sagte (deren ich, wie ich sagte, oft mir dunkel bewußt war), begann Mr. Putnam mit mir eine Debatte über spirituelle Dinge. Wie ich sprach, erhob sich das ganze System vor mir wie ein unbestimmtes Schicksal, das vom Abgrund drohte. Nie zuvor fühlte ich den Geist Gottes so deutlich in mir und um mich. Das ganze Zimmer schien mir voll von Gott zu sein. Die Luft schien hin und her zu flackern von der Gegenwart von etwas. Ich wußte nicht was. Ich sprach mit der Ruhe und Klarheit eines Propheten.

„Ich kann dir nicht sagen, was diese Offenbarung war. Ich habe sie noch nicht genügend untersucht. Aber ich werde sie eines Tages vollenden, und dann sollst du sie hören und ihre Großartigkeit anerkennen. Sie umfaßt alle andern Systeme“ [3].

---

[1] Alfred, Lord Tennyson, A Memoir by his Son. New York, 1897, Vol. 1, p. 320.

[2] Über Yoga-Gebräuche siehe Kap. II dieses Buches.

[3] Letters of James Russell Lowell, ed. Charles Eliot Norton, 1894, Vol. 1, S. 69.

Vergleiche folgendes Beispiel aus vielen im religiösen Leben: „Ich habe auch in meiner Jugend leidenschaftlich diese Gegenstände des Wissens verfolgt und sogar Gott gebeten, mir zu ihrer Erreichung zu helfen, um meiner Gemeinde nützlicher zu sein. Nach diesem Gebet fand ich mich einmal von einem lebhaften Licht übergossen; mir schien vor den Augen des Geistes ein Schleier fortgezogen zu sein, und all die Wahrheiten der menschlichen Wissenschaften, selbst die, die ich nicht studiert hatte, wurden mir offenbar durch eine eingeflößte Weisheit, wie es einst mit Salomon der Fall war. Dieser Zustand der Intuition dauerte etwa 24 Stunden, und dann, als ob der Schleier wieder gefallen sei, fand ich mich so unwissend wie zuvor.“ — St. Francis Xavier, zitiert von Poulain in Graces of Interior Prayer, p. 279.

Den Geist voll von unsichtbaren Gegenwarten, fühlte Lowell die Nähe von „Etwas". „Die Luft", sagt er, „schien hin und her zu flackern von der Gegenwart von Etwas. Ich wußte nicht was." Warum erlaubt er sich dann im unmittelbar vorangehenden Satz zu sagen, daß er deutlich „den Geist Gottes" fühlte, und daß das ganze Zimmer von Gott erfüllt schien? Man kann indes nicht sagen, daß hieran irgend etwas Ungewöhnliches ist. Lowell denkt und schreibt nur in der erstaunlich ungenauen Weise, die man sich in mystischen und religiösen Dingen gefallen läßt. Dürfen wir nicht des Poeten „Gefühl einer Gegenwart" dem wohlbekannten Gefühl vergleichen, das uns im Dunkeln der Nähe eines „Geistes" bewußt macht?

Was die verblüffende Offenbarung angeht, so hat sie der Dichter nie dem Papier anvertraut. Sie war im Augenblick unaussprechlich, und wir dürfen vermuten, daß, wenn er je verständliche Schimmer davon auffing, sie keine sonderliche Bedeutung besaßen.

Wir können mit Grund hier einen Augenblick innehalten, um die praktische Bedeutsamkeit dieser Tatsache zu kommentieren: Große Dichter, begabt mit den Mitteln literarischen Zaubers und daher geschickte Lehrer der Massen, finden eine Gewißheit der Wahrheit alter, ihnen teurer Überzeugungen in Trance-Zuständen, die vielen spontan kommen und die bei den meisten künstlich herbeigeführt werden können. Und Tausende von unseren Zeitgenossen, denen Auszeichnung und Wissen nicht mangeln, die aber von Psychologie nichts verstehen, fallen unter den Bann dieser blendenden Lehrer und sagen mit Miß Spurgeon: „Wordsworths Anspruch ist ein großer Anspruch, aber er scheint ihn doch begründet zu haben [1]". So wird in naiver Weise die tiefe Frage aufgeworfen und gelöst, die fortfährt, die Philosophen zu trennen: Gibt es in der Mystik eine Intuition, eine direkte Erkenntnis der Realität, die der Vernunft unerreichbar ist, und wenn ja, was ist der Wert dieser Offenbarung für den Menschen?

4. Wissenschaftliche Inspiration oder Offenbarung.

Es gibt wenig weiter verbreitete Überzeugungen als die von der Passivität [2] des Künstlers im höchsten schöpferischen Moment. Es ist ein geläufiges Diktum, daß er die „Inspiration" abwarten muß. Dies Wort, das im Zusammenhang mit künstlerischer Schöpfung so leicht auf die Zunge kommt, weist auf die Spontanität, die Unerwartetheit dieser Art geistiger Produktion. Ein wohlbekannter Ausspruch Goethes mag hier verwertet werden, da er sehr gut die geläufige Meinung ausdrückt:

„Jede Produktivität höchster Art, jedes bedeutende Aperçu, jede Erfindung, jeder große Gedanke, der Früchte bringt und Folge hat, steht in niemandes Gewalt und ist über aller irdischen Macht erhaben. Dergleichen hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten" [3].

Die Psychologie möchte tiefer als Goethe in dies große Problem scheinbar spontaner Schöpfung eindringen. Sie möchte etwas erfahren von dem Verhältnis der „Inspiration" zu Zweck, Bemühung und Wissen — etwas, das uns einige Gewalt gäbe über die sogenannten „Geschenke von oben".

---

[1] Loc. cit. S. 65. Andere ekstatische „Offenbarungen" sind im folgenden Kapitel berichtet.

[2] Es braucht kaum gesagt zu werden, daß das Gefühl der Passivität beim Künstler und Wissenschaftler unabhängig ist von den ethiko-religiösen Begriffen, worin die Passivität des christlichen Mystiker involviert ist. Eine Hingabe des selbstischen Willens an den göttlichen Willen kommt nicht in Frage.

[3] Eckermanns Gespräche mit Goethe, 11. März 1828.

In Longfellows Tagebuch findet sich der folgende Eintrag:

„Ich schreib gestern abend eine Anzeige von Allstons Gedichten. Danach saß ich bis Mitternacht an meinem Feuer und rauchte. Da plötzlich kam es mir in den Sinn, die „Ballad of the Schooner Hesperus" zu schreiben, und das tat ich denn auch. Dann ging ich zu Bett, konnte aber nicht schlafen. Neue Gedanken bewegten sich in meinem Geist, und ich stand auf, um sie der Ballade hinzuzufügen. Ich war mit der Ballade zufrieden. Sie hat mich kaum eine Anstrengung gekostet. Sie kam mir nicht vers-, sondern stanzenweise in den Sinn" [1].

George Eliot, Positivistin, wie sie in der Philosophie war, erklärte doch, daß in all den Schriften, die sie für ihre besten hielt, ein „Nicht-Ich" war, das sich ihrer bemächtigte und sie „ihre eigene Persönlichkeit lediglich als das Instrument, durch das der Geist wirkte", fühlen ließ [2].

Eine ähnliche Behauptung wird von den Goncourts gemacht: „Es ist Schicksal," sagen sie, „was einem die ursprüngliche Idee bringt. Danach beherrscht einen eine unbekannte Macht, ein höherer Wille, eine Art Zwang zu schreiben, und führt einem die Feder, und zwar in solchem Maße, daß zuweilen das Werk, das man geschrieben hat, einem nicht zu gehören scheint" [3].

Wir beginnen mit einem Beispiel, das wesentliche Züge einer Offenbarung zeigt und doch nicht weit vom Alltäglichen entfernt ist. Fürst Kropotkin hatte sich, ehe er Anarchist wurde, mehrere Jahre intensiv für die physische Struktur Asiens interessiert. Im Laufe seiner Bemühungen — ich zitiere aus seinen Memoiren — hatte er „auf einer Karte großen Maßstabs alle geologischen und physischen Beobachtungen eingetragen, die von verschiedenen Reisenden gemacht worden waren, und herauszufinden gesucht, welche strukturellen Linien den beobachteten Wirklichkeiten am besten entsprechen würden." Diese vorbereitende Arbeit kostete ihn über zwei Jahre. „Dann folgten Monate intensiven Nachdenkens, um den Sinn des verwirrenden Chaos der zerstreuten Beobachtungen herauszufinden, bis eines Tages, ganz plötzlich, das Ganze klar und verständlich wurde, als ob es durch einen Lichtstrahl erleuchtet wäre. Die hauptsächlichen strukturellen Linien Asiens sind nicht nördlich-südlich, oder west-östlich, sie sind vom Südwesten nach Nordosten ... Es gibt nicht viele Freuden im Menschenleben, die der Freude über die plötzliche Geburt einer Verallgemeinerung gleichen, die den Geist nach einer langen Periode geduldigen Forschens erleuchtet" [4].

Hier folgt die große Freude, die fast zur Ekstase sich erhebt, der Erleuchtung als die rationale Konsequenz der Erkenntnis ihrer Bedeutung. Es ist die Ekstase des Archimedes, der nackt durch die Straßen von Syrakus rennt, nachdem er das Prinzip des spezifischen Gewichts entdeckt hat und schreit: „Heureka, heureka."

Der große französische Mathematiker Henri Poincaré liefert uns viel ungewöhnlichere Beispiele wissenschaftlicher Offenbarung. In einem Artikel über Entdeckungen in der Mathematik machte er die überraschende Bemerkung,

---

[1] Longfellows Diary unterm 30. Dezember 1839, zit. bei Samuel Longfellow, Life of H. W. Longfellow, Vol. 1, p. 339. Boston 1886.

[2] John W. Cross, Life of George Eliot.

[3] Journal des Goncourt, Paris 1888, zit. von Lombroso, L'Homme de Génie, Paris 1889, p. 468.

H. C. Prescott, The Poetic Mind, New York, Macmillan 1922, enthält viel Interessantes zum Unbewußten in der Poesie. Siehe bes. Kap. VI.

[4] Memoirs of a Revolutionist, P. Kropotkin, 1908, p. 211.

daß der auffälligste Zug mathematischer Entdeckung „anscheinend plötzliche Erleuchtung" ist. Von seiner größten Entdeckung, den fonctions Fuchsiennes, schrieb er:

„Ich hatte mich zwei Wochen lang zu beweisen bemüht, daß es keine den später von mir so genannten fonctions Fuchsiennes analogen Funktionen geben könne. Jeden Tag verbrachte ich ein, zwei Stunden an meinem Arbeitstisch .... aber ich kam zu keiner Lösung. Eines Abends trank ich gegen meine Gewohnheit etwas schwarzen Kaffee. Ich konnte nicht schlafen: Ideen drängten sich in meinem Geist; ich fühlte, wie sie aneinanderstießen, bis zwei von ihnen gleichsam zusammenhingen und eine stabile Kombination bildeten. Am Morgen hatte ich die Existenz einer Klasse von fonctions Fuchsiennes erwiesen. Es erübrigte nur, die Ergebnisse niederzuschreiben, und das war in ein paar Stunden getan" [1].

Nachdem dies geschehn, machte er sich daran, die neue, durch die Entdeckung vor Augen gebrachte Domäne systematisch zu erforschen. Im Verlauf dieser Erforschung erhob sich ein Problem, das wiederum der Lösung hartnäckig widerstand. „Meine Anstrengungen verhalfen mir nur zu vollerer Kenntnis der Schwierigkeit — damit war schon etwas gewonnen. Bis dahin war meine Arbeit völlig bewußt. Darauf brach ich nach Mont Valérien auf, wo ich während meiner militärischen Dienstzeit sein sollte; meine Beschäftigung wurde daher sehr andersartig. Als ich eines Tages über den Boulevard ging, erschien plötzlich die Lösung der Schwierigkeit." Er fand sich im Besitz aller Elemente zur Lösung. Nichts hatte er mehr zu tun, als sie zusammenzubringen und zu organisieren. Das tat er, wie er sagt, „in einer Sitzung und ohne irgendwelche Störung"[2].

Von einer anderen mathematischen Entdeckung, die er im Spazieren machte, schrieb er, daß sie ihm „mit den gewohnten Zügen: Kürze, Plötzlichkeit und unmittelbarer Gewißheit" kam [3].

Ein gleich bemerkenswertes Beispiel ist das der größten Entdeckung von Sir Wm. Rowan Hamilton [4]. In einem Brief an Prof. P. G. Tait vom 15. Oktober 1858 schrieb er:

„P. S. — Morgen wird der 15. Geburtstag der Quaternionen sein. Sie traten ins Leben oder ans Licht, ganz ausgewachsen, am 16. Oktober 1843, wie ich mit Lady Hamilton nach Dublin spazierte und zur Brougham Bridge kam, die meine Jungen seitdem Quaternion Bridge genannt haben, das will sagen, ich fühlte in dem Augenblicke, daß der galvanische Gedankenstrom sich schloß, und die Funken, die davon herabfielen, waren die fundamentalen Gleichungen zwischen i, j, k; genau so, wie ich sie seitdem immer gebraucht habe. Ich zog auf der Stelle ein Notizbuch heraus, das noch vorhanden ist, und machte einen Eintrag, auf den — so fühlte ich im Moment selbst — es sich für mich lohnen könnte, die Arbeit von weiteren zehn Jahren mindestens (oder vielleicht fünfzehn) zu verwenden. Aber es ist auch nur billig zu sagen, daß dies so war,

---

[1] Henri Poincaré, Science et Méthode, Paris 1920, p. 50—51. Der hervorragende Chemiker A. Kekulé hat von zwei wichtigen, von ihm unter ähnlichen Bedingungen gemachten Entdeckungen berichtet. Er schloß seinen Bericht mit diesen Worten: „Lernen wir träumen, meine Herren, dann finden wir vielleicht die Wahrheit. ... aber hüten wir uns, unsere Träume zu veröffentlichen, ehe sie durch den wachenden Verstand geprüft worden sind." Ber. d. dtsch. Chem. Gesellsch. 23. Jahrg. S. 1307. 1890.

[2] Poincaré, loc. cit. p. 53.

[3] Ibid. p. 52.

[4] Life of Sir Wm. Rowan Hamilton von R. P. Graves, 3 Bde., Dublin 1882, Vol. 2, p. 434—436.

weil ich in dem Moment ein Problem gelöst fühlte, ein geistiges Bedürfnis erfüllt, das mich wenigstens fünfzehn Jahre vorher verfolgt hatte."

Was immer die Erklärung, die Tatsache selbst muß hingenommen werden: Bei der künstlerischen wie bei der wissenschaftlichen Entdeckung, d. h. sowohl im Gebiet der Phantasie wie der rationalen Konstruktion, kommen, nach Perioden geistigen Ringens oder unbestimmten Brütens, fruchtbringende Momente, mühelos und unerwartet, die den Eindruck der Inspiration machen.

Aber wenn Goethe mit Recht unter die „Geschenke von oben" nicht allein poetische Gedanken, sondern auch große Gedanken beliebiger Art gerechnet hat, so irrte er doch, wenn er diese Geschenke auf große und bedeutende Gedanken beschränkte. Alle Arten von Ideen und Ideen aller Grade von Puerilität und Bedeutung erscheinen in unserm Geist unter den Bedingungen, die wir als solche der Offenbarung erfunden haben. „The Ballad of the Schooner Hesperus", die Longfellows Feder stanzenweise entfloß, ohne Anstrengung, verkörpert keinen großen Gedanken. Mozart scheint behauptet zu haben, daß alle, und nicht nur seine hervorragenden musikalischen Kompositionen, ihm unerwartet kamen.

Aber warum sich so weit nach Illustrationen umsehn? Fast jeder Moment bewußten Lebens liefert jedem von uns ähnliche Tatsachen. Die gewöhnlichen Beispiele von „glänzenden" Ideen, glücklichen Gedanken, die sich darbieten, wenn wir aufgehört haben sie zu suchen, sind von dem momentanen Gedankengang losgelöst und scheinen nicht der Lohn der Mühe, sondern Geschenke aus unbekannten Quellen.

* * *

Die Tatsachen der Inspiration und Offenbarung werden heutzutage auf drei Weisen erklärt. Sie werden auf „Gott" als ihre Ursache bezogen; das ist jedoch nicht wirklich eine Erklärung, sondern lediglich eine Verschiebung des Problems. Oder sie werden auf eine geistige (nicht lediglich eine nervöse) Tätigkeit bezogen, deren sich die Person nicht bewußt ist, d. h. auf sog. unterbewußte Prozesse. Oder wiederum, diese beiden Begriffe werden kombiniert: man nimmt an, Gott gebrauche das Unterbewußte, um im menschlichen Geist Offenbarungen hervorzubringen. Diese synthetische Erklärung sagt denjenigen zu, die gern am Alten haften und doch zugleich gern mit der Zeit mitzugehn scheinen. Unglücklicherweise leidet diese letzte Hypothese unter den Nachteilen, die jedem der von ihr kombinierten Begriffe anhaften. Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus bietet die zweite Erklärung keinen Vorteil gegenüber der ersten; sie ist auch ein Appell an das Unbekannte.

Wenn wir nicht imstande sind zu sagen, wie die Schöpfung oder Entdeckung sich bildet, so können wir doch wenigstens das Geheimnisvolle auf das Alltägliche zurückführen, indem wir zeigen, daß es selbst bei den auffallendsten der wohlverbürgten Beispiele nicht mehr zu erklären gibt als beim gewöhnlichen Denken.

* * *

Eine Prüfung auffälliger wissenschaftlicher Offenbarungen liefert die folgenden Ergebnisse. Sie finden nur nach einer Periode bewußter Arbeit statt, und sie vervollständigen etwas bereits Begonnenes oder führen es fort. Wenn die Lösung komplex ist, fällt sie dem Geiste nicht mit allen Einzelheiten gänzlich ausgearbeitet ein. Der Schlüssel ist zur Hand, aber er muß erst noch gebraucht werden. Oder, wie Poincaré sagt, von dem Prinzip, das gegeben worden ist,

„il faut déduire les conséquences“. Diese Offenbarungen sind selten und, was wichtiger ist, geradeso bemerkenswerte Entdeckungen werden auf die gewöhnlichere Weise gemacht, d. h. als Antwort, so scheint es, auf fortgesetzte Bemühung. Schließlich, wenn es wahr ist, daß die Lösung eines Problems unerwartet und zuweilen lange, nachdem wir aufgehört haben, uns tätig mit seiner Betrachtung zu befassen, kommen kann, so gibt es gleichwohl keinen genügenden Beweis für die gewöhnlich gemachte Annahme, daß sie jemals erscheint, nachdem die Person aufgehört hat, sich dafür zu interessieren.

Im Gegenteil, Lösungen, die in Form einer Inspiration kommen, beziehn sich auf Probleme, die nicht endgültig entlassen worden sind, die „im Hintergrund des Geistes“ geblieben sind, bereit, sich der Aufmerksamkeit aufzudrängen. Ein Problem im Stadium der Ruhe kann unerwartet in den Saum des Bewußtseins blitzen und unmittelbar und fast unbewußt unterdrückt und entlassen werden, es sei denn — wie es gelegentlich geschieht — daß es sich in einem neuen Lichte darstellt. Dann wird Interesse und Aufmerksamkeit wachgerufen und das Problem von neuem aufgenommen. In dem neuen Lichte kann der Weg zur Lösung erkannt werden.

Ähnliche Bemerkungen gelten auch für mystische Inspirationen. Die Warnungen und andere Offenbarungen, die den christlichen Mystikern kommen, betreffen Gegenstände, die ihre Gedanken stark beschäftigt haben. Was die Qualität dieser Offenbarungen angeht, überschreitet sie selten das gänzlich Alltägliche, und soweit unsere Kunde reicht, geht sie nie über das hinaus, was sich von der selbständigen Anstrengung der Person selbst erwarten ließe. Der Leser sei hier erinnert an die Reihe von Offenbarungen, die der Hl. Marguerite Marie gewährt und von katholischen Priestern mit beachtenswertem Erfolg zur Begründung der Verehrung des Sacré Coeur de Jésus verwendet wurden. Auch die uns bekannten Beispiele wissenschaftlicher Inspiration überschreiten nicht die offenbare Kapazität von Männern mit dem Wissen und der Fähigkeit der Individuen, die sie erlebten [1].

Die vorangehenden Bemerkungen werfen einen grauen Ton auf die unheimlichen Farben, in denen das von uns untersuchte Phänomen auf den ersten Blick erscheint. Die geistigen Prozesse inspirierter Entdeckung und gewöhnlichen Denkens sind im Wesen gleich. Es ist ein vollständiges Verkennen des Denkens, wenn man sich vorstellt, es erreiche seine Ziele durch eine gradlinige ununterbrochen fließende Bewegung. Bewußte Prozesse sind im Gegenteil voll von Aufenthalten, Unterbrechungen und plötzlichen Sprüngen nach vorwärts. Sie gleichen einem Feuer, das auszugehn scheint, wenn man es bläst, und das spasmodisch wieder aufflammt, wenn man es sich selbst überläßt. Grade dann, wenn die Unergiebigkeit der Anstrengung uns gezwungen hat, es aufzugeben, überrascht uns oft eine Erleuchtung. Der Revivalist ermahnt die reuige Seele, sich gehn zu lassen, sich den Armen Jesu zu übergeben; dann kann die Rettung kommen. Desgleichen sucht der Mystiker das Göttliche in der Passivität. Altägyptische Weisheit hatte bereits die in diesen Übungen enthaltene Wahrheit auf einen Aphorismus gebracht: „Der Schütze trifft das Ziel teils durch Ziehn,

[1] Seit vielen Jahren hat die Society for Psychical Research zu beweisen versucht, daß im menschlichen Geist spezifische Stücke der Erkenntnis unter Bedingungen erscheinen, die ihre Erwerbung durch gewöhnliche Mittel unmöglich machen würde. Uns will nicht scheinen, daß sie alle Irrtumsmöglichkeiten von ihren Beobachtungen und Versuchen mit Erfolg entfernt hat.

teils durch Loslassen; der Schiffer erreicht die Landung teils durch Ziehn, teils durch Loslassen" [1].

Das Denken verläuft ganz ähnlich der Bildung der Kette, die wir alle auf der Kino-Leinwand haben entstehn sehen. Jedes Glied erscheint einzeln und springt plötzlich an seine Stelle. Es gibt im Denken so wenig Kontinuität wie in der Bildung der kontinuierlichen Kette. Eine Zeitlang scheint der Druck des Zweckes als ein Zentrum zu wirken, das die verschiedenen Elemente des Problems gleichsam an sich zieht. Diese Elemente erscheinen höchst unregelmäßig. Es gibt Momente, wo kein Fortschritt gemacht wird; die Aufmerksamkeit läßt nach und wendet sich sprunghaft anderen Dingen zu. Plötzlich springt ein neues Glied ins Bewußtsein und fügt sich der Kette an. Dann kann sich der leitende Zweck wieder fühlbar machen und der doppelte Prozeß von Anstrengung und Nachlassen wiederholt sich. Die Unterbrechungen können so kurz sein, daß sie nicht bemerkt werden, und dann, unter dem Eindruck der Anstrengung bleibend, vermuten wir, daß die Idee während der aufmerksamen Phase erschienen ist [2].

Die Momente unterbrochener Aufmerksamkeit enthalten überhaupt nichts oder Gedanken und Gefühle, die zu einem andern Gegenstand gehören; wir schauen etwa einfach auf, spielen mit der Brille, sehn nach der Uhr, zünden eine Zigarette an, und im Handumdrehen ist die Idee da, die zu suchen wir aufgehört hatten. Oder auch, die angehaltene freiwillige Tätigkeit — die passive Phase des Verlaufs — wird verlängert und die Aufgabe vorläufig aufgegeben. Eine Woche oder einen Monat später kann ein konstruktiver Gedanke plötzlich und unerwartet auftreten, und er kann zu einer schleunigen Lösung des Problems führen.

Wie geneigt wir sind zu übersehn, wie Probleme, deren Lebenstätigkeit suspendiert ist, im Halbdunkel des Bewußtseins zurückkehren, ist eine interessante Tatsache, die die Psychologen zusammenordnen mit der Nichtbeachtung gewohnheitsmäßiger und bedeutungsloser Reize, die unsere Sinnesorgane treffen. Sorgfältige und rechtzeitige Introspektion allein enthüllt ihre Gegenwart. Wenn Poincaré bemerkt, daß er während seines Militärdienstes mit anderen Dingen als mathematischen Problemen beschäftigt war, so dürfen wir darin nicht die Behauptung sehn, daß das Problem der fonctions Fuchsiennes, mit dem er sich lange und tief beschäftigt hatte, ihm nie in den Sinn kam. Sir William Rowan Hamilton sagt aus, daß während der Wochen vor der Offenbarung das aktive Interesse am Quaternionenproblem wieder aufgelebt war, und daß bei der Annäherung an die Brücke, obschon er „ab und zu" mit Lady Hamilton sprach, doch in seinem Geiste „eine Unterströmung des Denkens vor sich ging", die plötzlich zu den denkwürdigen Gleichungen aufflammte. Wenn diese häufigen Unterströmungen des Denkens — kurz und schwach wie sie oft sind — keine besondere Bedeutung haben, ist nichts leichter als sie völlig außer acht zu lassen und zu vergessen.

Das Problem der Inspiration, Erleuchtung, Offenbarung — man nenne es wie man will — bezieht sich also nicht allein auf sehr bemerkenswerte und

---

[1] Aus Ptah Hoteps Lehren an seinen Sohn, bei Hocking The Meaning of God in Human Experience p. 419.

[2] Der Leser, der Wm. James Kapitel über den Stream of Consciousness kennt, möge nicht glauben, daß wir, bei aller Abweichung von ihm, indem wir das Denken als einen diskontinuierlichen Verlauf und nicht als einen kontinuierlichen Strom beschreiben, in den psychischen „Atomismus" verfallen, gegen den er sich wandte.

seltene Vorkommnisse. Die Züge, durch die gemeinhin Offenbarung von gewöhnlichen, natürlichen, menschlichen Erzeugnissen gesondert wird, sind in verschiedenem Grade für alles Denken und Handeln charakteristisch. Unerwartetheit, Mühelosigkeit, Passivität (und auch, wie wir weiterhin sehn werden, Klarheit und Gewißheit) können in gleicher Weise dem Großen und dem Kleinen, dem Wahren und dem Falschen, dem Religiösen und dem Weltlichen eignen. Die Zeit ist vorbei, wo diese Züge als Anzeichen eines Dualismus im Ursprung und Wesen der menschlichen Gedanken und Handlungen gelten dürfen und einige als ausschließlich menschlich und andere als Geschenke von oben stempeln. Erstaunliche Erfahrungen, worin nach nutzlosem Geistesmühn plötzlich und unerwartet die Lösung eines schweren Problems erscheint, sind bloß extreme Beispiele des gewöhnlichen Verlaufes zweckvollen, rationalen Denkens. Bei den verblüffenden Beispielen sind die Probleme hinreichend gewichtig und die Phase der Passivität lang genug, um die Aufmerksamkeit zu fesseln und Staunen hervorzurufen.

* * *

Wir haben bisher lediglich die Tatsachen beschrieben und klassifiziert; wir dürfen nun versuchen zu erklären, warum eine lange Unterbrechung der Aufmerksamkeits-Anstrengung zuweilen der Vorläufer einer überraschenden Vorwärtsbewegung ist. Gewisse wohlverstandene Tatsachen werden uns zu einer Hypothese von einiger Wahrscheinlichkeit führen.

Beim Erlernen einer Kunst, zu der Bewegungen gehören — Schreibmaschine z. B. — schafft jede falsche Bewegung eine Tendenz, sie zu wiederholen. Wenn man zu lange ohne Pause weiterübt, kommt der Moment, wo kein weiterer Fortschritt gemacht wird. Dieser Punkt ist erreicht, wenn ebenso viele falsche wie richtige Bewegungen gemacht werden.

Nun kann man mitunter bemerken, daß nach genügend langer Pause — mehrere Wochen oder Monate — bei Wiederaufnahme der Übung ein Fortschritt stattgefunden zu haben scheint. Tatsächlich sind Fortschritte nach langer Pause unter experimentellen Bedingungen beobachtet worden. Der amerikanische Psychologe W. F. Book berichtet die folgenden Beobachtungen:

Eine Versuchsperson übte Schreibmaschine bis sie — während der letzten 10-Minuten-Übungen die Durchschnittszahl von 1508 Wörtern per 10-Minuten-Abschnitt machte. Nach $1^1/_2$ Jahren Pause wurde sie zehnmal, je zehn Minuten unter genau den gleichen Bedingungen, wie sie während der Übung galten, geprüft. Die Durchschnittszahl für zehn Zehn-Minuten-Abschnitte war 1611 Wörter. „Es scheint", sagt Book, „während der $1^1/_2$jährigen Ruhepause eine tatsächliche Zunahme in der Geschicklichkeit gegeben zu haben. Wie ist dies zu erklären? Die Zunahme an Zahl, die unsere zweite Serie zeigt, beruhte, soweit wir feststellen konnten, eher auf dem mit der Zeit eintretenden Schwinden zahlreicher störender Assoziationen, schlechter Gewohnheiten der Aufmerksamkeit, die zufällig beim Lernen angenommen wurden, störender Gewohnheiten und Tendenzen, die, wie sie vergingen, die fester begründeten Maschinenschriftassoziationen zu freier Wirkung kommen ließen. Solche hindernden Assoziationen entwickelten sich in allen Stadien der Übung und in den kritischen Stadien massenweise, was dem Fortschritt ein ernstes Hindernis bildete. Nach $1^1/_2$ Jahren Pause waren diese widerstreitenden Assoziationen und hindernden Tendenzen weitgehend verschwunden. Die Abwesenheit von Schwierigkeiten und die größere Leichtigkeit waren so auffällig geworden, daß sie die Aufmerk-

samkeit des Lernenden auf sich zogen. Wir folgern daher, daß die Zunahme an Zahl verursacht war durch das Schwinden der zerstörenden Assoziationen und Tendenzen, die sich beim Lernen natürlich entwickelt hatten“ [1].

Diese Erklärung läßt sich vereinfacht darstellen. Gesetzt, man hat während einer Übungsperiode die richtige Bewegung zehnmal und eine andere Bewegung fünfmal gemacht. Die richtige Bewegung sitzt fester als die falsche; trotzdem ist die Neigung da, die falsche Bewegung zu machen, und diese Neigung stört die Tendenz, die richtige Bewegung zu erzeugen. Nun finde eine genügend lange Unterbrechung der Übung statt. Der Moment wird kommen, wo die Neigung zur falschen Bewegung, da sie weniger tief sitzt, vergangen ist, während die zur richtigen Bewegung noch gegenwärtig ist. Sie wird allerdings an Intensität vermindert sein, aber die wichtigere Tatsache ist, daß die Neigung zur falschen Bewegung sie nicht weiter stören wird. (Selbstverständlich werden bei genügend langem Zwischenraum sowohl die richtige wie die falsche Tendenz, die beim Lernen erworben wurde, verschwunden sein.) Wenn man daher zur Übung zurückkehrt, wird sie wahrscheinlich vollkommener sein als zu irgendeinem früheren Zeitpunkte. Man hat ohne zu üben Fortschritte gemacht. Dieser Fortschritt ist nicht die Wirkung einer Anstrengung; er erfordert überhaupt keine selektive Tätigkeit des Bewußtseins. Die vorherrschende Neigung, solche Fortschritte der Tätigkeit eines Unterbewußtseins zuzuschreiben, rechtfertigt jeden möglichen Nachdruck auf die vorige Bemerkung.

Wie man vom obigen Beispiel eines Fortschritts im Maschinenschreiben zur Erklärung wissenschaftlicher Inspiration übergehen kann, ist leicht zu sehen. Denken sowohl wie Maschinenschreiben involviert einen neuromuskulösen Mechanismus. Unsere Gedanken nehmen die Form von Worten an, selbst wenn sie nicht in hörbarer Sprache oder schriftlich ausgedrückt werden. Die rein „geistige“ Formulierung des Gedankens findet nicht statt ohne eine anfängliche Innervation des sprachlichen und anderer Mechanismen.

Wir können daher annehmen, daß das Denken wie das Maschinenschreiben falsche mechanische Bewegungen involviert. Indem wir das unergiebige Denken wiederholen, während wir Sackgassen erforschen, wird die Erzeugung des richtigen Gedankens zunehmend schwieriger. Wir alle wissen, daß unter gewissen Umständen es so scheint, als ob der Geist auf falsche Richtungen eingeschränkt worden sei; er geht in den gleichen Zirkelschlüssen herum und herum. Wenn wir bei solchen Gelegenheiten entspannen und so einen Zustand herbeiführen, der Schwächung oder Schwund der unergiebigen Denkbewegungen ermöglicht, und dann zu dem Problem zurückkehren, ist unsere Chance besser, einen neuen Pfad einzuschlagen — und der neue Pfad mag der rechte Pfad sein.

So können wir es verstehen, wieso der Wissenschaftler, der Philosoph und andere sich zuweilen über der Auftreten fruchtbarer Ideen wundern, die eifrige Anstrengungen vergeblich zu erzeugen suchten. Ist die Anstrengung nutzlos gewesen? Sicherlich nicht. Oder, antworten wir lieber, etwas von der Anstrengung, und vielleicht die ganze, war notwendig. Wäre das Problem nicht auf jede mögliche Weise untersucht worden, so würde sich die Lösung, soweit die Tatsachen gedeutet werden können, nicht nach dem Nachlassen haben sichern lassen.

[1] W. F. Book, The Psychology of Skill: with Special Reference to its Acquisition in Typewriting, Univ. of Montana Publ. in Psychology. Bulletin Nr. 53, Psychological Series No. 1. Dies Experiment wird resümiert in Thorndikes Educational Psychology, Vol. 2, p. 311—317.

Es ist vielleicht nicht zwecklos zu wiederholen, daß bemerkenswerte Inspirationen dieser Art sehr selten sind, und daß gewöhnlich eine Rückkehr des Problems nicht zur Lösung führt: es können wieder falsche Bewegungen gemacht werden.

Man könnte sagen, daß es genau genommen nicht der Denker ist, der zum Problem zurückkehrt; es ist vielmehr das Problem, das plötzlich und unerwartet zum Denker zurückkehrt. Und es ist gewöhnlich unmöglich zu sagen, warum ein Problem in einem besonderen Moment wieder auftaucht. Aber es ist für unsern Zweck ganz ausreichend zu zeigen, daß an diesem Aspekt wissenschaftlicher Offenbarung nichts Ungewöhnliches ist. Wir haben oft nicht die geringste Anzeige des Grundes, warum wir uns plötzlich bei dem Gedanken an eine bestimmte Sache finden — das ist die Art des Geistes.

* * *

Die Beschreibung wissenschaftlicher Offenbarung hat uns ihre fundamentale Identität mit den geistigen Prozessen des gewöhnlichen produktiven Denkens enthüllt. Alle vorhandenen Unterschiede sind Gradunterschiede und im ganzen bedeutungslos. Wir haben ferner eine, wie uns scheint, befriedigende Erklärung erreicht für die Art — oder wenigstens eine der Arten —, wie Nachlassen, Passivität und Ruhe das Erscheinen neuer Gedanken begünstigen.

Es bleiben die schwereren und fundamentaleren Probleme des Ursprungs und der Bildung neuer Gedanken. Woher kommen sie, wie werden sie geschaffen, und warum erscheinen sie, wenn sie es tun? Dies sind wesentliche Probleme geistiger Produktion, die wir nicht versuchen werden zu lösen. Zum Schluß dürfen wir wiederholen, daß in bezug auf spezifische Probleme eine notwendige Bedingung ihrer Lösung durch „Inspiration" eine vorgängige, allgemeine Vorbereitung ist, die zu ihrer Lösung ausreicht, und dazu noch ihre unmittelbare Betrachtung. Die Offenbarung der fonctions Fuchsiennes und der Quaternionen kam großen Mathematikern, die die Probleme lange bearbeitet hatten. Dichterische Inspiration folgt dem gleichen fundamentalen Gesetz: Gedichte fließen nicht aus der Feder und große Reden nicht von der Zunge von Leuten, die nicht gewöhnt sind, poetisch oder eloquent zu denken; und der Inhalt improvisierter Gedichte und Reden hängt von vorher erworbenem Wissen ab.

* * *

Es gibt andere Tatsachen der „Inspiration", z. B. die von Morton Prince in jenem bezaubernden Buche The Unconscious untersuchten, die nach der Ansicht vieler das Dasein einer unterbewußten geistigen Aktivität erweisen. Wie dem sein mag, es wäre auf jeden Fall irrig anzunehmen, daß diese Hypothese die Frage beantwortet: „Woher stammen unsere Gedanken?" Sie verschiebt lediglich das Problem. Auch bezüglich einer unterbewußten geistigen Tätigkeit haben wir zu fragen: „Woher die Gedanken, die dort auftreten?" [1].

---

[1] Morton Princes interessante posthypnotische Experimente, wobei eine anscheinend Aufmerksamkeit (Bewußtsein) erfordernde arithmetische Operation ausgeführt wird, ohne daß das Subjekt es weiß, enthüllen Phänomene, die denen, die wir wissenschaftliche Offenbarung genannt haben, ähnlich, doch nicht damit identisch sind. Morton Princes Erklärung ist, daß die arithmetischen Operationen von einem Unter- oder Nebenbewußtsein ausgeführt werden. Selbstverständlich paßt das oben auseinandergesetzte Erklärungsprinzip nicht für diese Gruppe von Phänomenen. — Siehe Morton Prince, The Unconscious p. 167ff.

X. Kapitel.

Die Haupteigentümlichkeiten des Trance-Bewußtseins und gewisser Begleitphänomene, insbesondere derer, die den Eindruck der Erleuchtung hervorrufen.

Die Wörterbücher suchen die Hauptbesonderheit des Trance richtig heraus, wenn sie ihn definieren als einen „Zustand, worin die Seele passiv oder aus dem Körper gewichen scheint; einen Zustand der Unempfindlichkeit gegenüber den Erdendingen". Es gibt jedoch Grade in der Tiefe der Trancezustände, d. h. in dem Verlust geistiger Aktivität und in der damit einhergehenden Sonderung der Seele von der Außenwelt und vom Körper. Nur wenn jedes Bewußtsein verschwunden ist, ist der Trance vollständig.

Völliges Einverständnis herrscht unter den Mystikern über diese, die Grundeigentümlichkeit ihrer Form von Gottesdienst. Die Beschreibung (Kap. VI) des Aufstiegs der Seele macht eine lange Auseinandersetzung zur Unterstützung dieser Behauptung überflüssig. Es wird genügen, den Leser an Santa Theresas beschreibende Klassifikation zu erinnern. Im Zweiten Grade (Gebet des Friedens) sind Verstand und Gedächtnis nur in Zwischenräumen tätig. Wenn der Wille aktiv ist, „arbeitet er in wunderbarer Weise ohne die geringste Anstrengung." Im Dritten Grade ist die geistige Ruhe tiefer geworden: „Die Kräfte dei Seele sind unfähig, sich mit irgendeinem anderen Gegenstande zu beschäftigen als Gott ...; die Seele fühlt sich der Welt erstorben." Wenn in diesen zwei Stadien die Seele „anzuzeigen vermag, wenigstens durch Zeichen, was sie erlebt, so ist im Vierten Grade (Ekstase oder Verzückung) die Seele im Genuß[1] versunken, ohne zu verstehn, was sie genießt". „Die Seele scheint die Organe zu verlassen, die sie belebt" (levitatio). Endlich, alles Bewußtsein kann schwinden, und, beim Erwachen, kann die Seele mit den Worten des Franz von Sales sagen: „Ich schlief mit meinem Gott und in den Armen der göttlichen Gegenwart und ich wußte es nicht."

Die meisten Mystiker glauben außerdem, daß die „aufgehobene" Intelligenz im Trancezustand durch übernatürlichen Verstand ersetzt wird; so wollen sie die Überzeugung von Offenbarung erklären. Welche Rechtfertigung es für diesen Glauben geben mag, werden wir alsbald sehen.

Die partielle oder totale Suspension der sensorischen und intellektuellen Funktionen oder allgemeiner, der geistigen Aktivität ist der Grundzug aller Trancezustände, ob religiös oder nicht und ob natürlich oder künstlich herbeigeführt. Sie wird von einer großen Mannigfaltigkeit von Phänomenen begleitet, deren wichtigere wir nunmehr beschreiben müssen.

---

[1] Wir erklärten den für die meisten christlichen Trances charakteristischen gewöhnlichen Genuß in der Hauptsache als natürliche Folge der Sammlung des Geistes auf einen Gott der Liebe.

Störungen der Zeit- und Raumwahrnehmung usw.

Das vergleichende Studium der Trancezustände hat gezeigt, daß sie als primäre Tatsachen oder als Produkte von Erwartung und Suggestion fast jede Modifikation von Sensation und Motilität umfassen können: Hyperästhesie, Anästhesie, Analgesie, Steifigkeit, Paralyse, Halluzination usw. Die Visionen, Auditionen und andere ähnliche Phänomene des Rauschgift-Ergebenen wie des religiösen Mystikers mögen direkt auf physiologischen Faktoren beruhen (die farbigen Arabesken von Mescal, die sensorischen Störungen in gewissen epileptischen Aurae, in mystischen Trances usw.); oder sie können Gestalt annehmen unter dem Einfluß von Verlangen oder Abneigung (ein Verlangen Christus zu sehen, wie er nach der Auferstehung erschien, Furcht vorm Teufel, Wunsch nach Lenkung in einer besonderen Lage, usw.)[1].

Die Zeitwahrnehmung kann erheblich modifiziert werden. Geschehnisse können erstaunlich schnell vorübergehn oder unglaublich in die Länge gezogen werden. Die Welt des Raumes kann sich ebenfalls ändern: Entfernungen und Größen wandeln sich, der Körper scheint sich enorm auszudehnen oder zum Nichts zusammenzuziehen; er verliert Gewicht und wird wie Luft, er schwebt durch den Raum, usw.

Gewisse Beobachtungen über die Wirkungen von Äther und Lachgas, die unter experimentellen Bedingungen von vier Personen, darunter dem Verfasser, gemacht wurden, mögen hier eingeführt werden. Eine der Personen, die schnell bewußtlos wurde und aus diesem Grunde die Selbstbeobachtung schwer fand, bemerkte doch, daß es sehr dem Einschlafen gliche. Empfindungsstörungen bemerkten alle; hervorragend darunter waren, in verschiedenen Stadien der Berauschtheit, eine ungewohnte durchdringende Wärme, eine Benommenheit der Haut, ein Gefühl körperlicher Vergrößerung oder Ausdehnung (bei drei der Personen), begleitet in zwei Fällen wenigstens (einer unter Lachgas, der andere unter Äther) von Distension und in einem (Äther) von anscheinend erhöhtem Druck des Körpers auf das Lager. In allen vier Fällen schienen die Empfindungen aus abnormer Ferne zu kommen; die Stimmen der Assistierenden wurden schwach und wichen zurück. Eine der Personen beobachtete bei Wiedergewinnung des Bewußtseins das umgekehrte Phänomen: „Die ersten Worte, die gehört wurden, schienen aus großer Entfernung zu kommen und mit jedem folgenden Wort wurde seine Stimme näher und lauter, um wie in einem Schreien zu enden." In einem Fall gab es einen deutlich bestimmten Eindruck von größerer Entfernung der körperlichen Extremitäten. Diese Entfernungs-Illusion ist wahrscheinlich die Folge der Abnahme der Intensität der Empfindungen — eine Abnahme, die zu ihrem völligen Verschwinden führt. Einen Eindruck von Levitation erfuhren deutlich zwei der Personen, und eine andere beschrieb etwas Ähnliches als ein „Schweben", das dem Eindruck folgte „hinaufgeweht" und „sehr leicht zu werden".

Die Personen waren ersucht worden, durch Fingeraufheben anzuzeigen, daß sie gewisse Signale hörten und verstanden. Diese Reaktion wurde allmählich langsamer und schwächer und hörte schließlich ganz auf. Eine der Personen merkte die Aufforderung, als sie nicht mehr fähig war, den Finger zu heben. Eine andere war sehr überrascht beim Erwachen zu erfahren, daß seine letzte

---

[1] Madeleine trat in ihre Ekstasen in Gedanken an den gekreuzigten Christus ein, und ihre Füße nahmen autosuggestiv, soweit die Umstände es erlaubten, die Stellung der Füße Christi am Kreuz an: Sie stand auf den Zehenspitzen; Versteifungen der Beinmuskeln wurden herbeigeführt.

Fingerbewegung sehr verzögert und schwach gewesen war, denn er hatte gerade bei sich gedacht, daß er die Assistierenden erstaunen würde durch die Promptheit und Energie seiner Antwort. Dieser letzte Umstand ist interessant als eine kleine Illustration der Folge der verminderten Kraft und Genauigkeit, mit der der Geist seine Funktionen ausführt. Eine der Personen, der ein Problem gestellt worden war, bemühte sich vergebens es zu lösen; sie konnte nicht das Ganze erfassen; wenn sie an den ersten Teil dachte, verschwand der zweite, und vice versa. Diese Person hatte trotzdem den Eindruck, daß „Ideen in Menge da waren".

Die Bestätigung der meisten dieser Beobachtungen findet sich in den Experimenten von Elmer Jones[1] und Jacobson[2] und anderen, die im vorigen Kapitel zitiert oder erwähnt sind.

Ähnliche Störungen sind bei spontanen Trance-Zuständen beobachtet worden. Zum Unglück für uns interessierten sich die religiösen Mystiker zu wenig für exakte Beschreibungen und waren zu völlig fasziniert von dem Überirdischen, dem Wunderbaren und den unvergleichlichen Freuden ihrer Erlebnisse, um für befriedigende Mitteilungen über sensorische Störungen zu sorgen. Da und dort lesen wir einige Information auf. Z. B. beobachtete Mlle. Vé, daß „der Eindruck des Nacheinanders der Dinge, der Zeit verschwand" (Erste Ekstase), und sie erwähnt eine Anzahl ungewöhnlicher Sensationen und Gefühle. Seuse spricht von einem „himmlischen Geschmack". Tennyson bemerkte, daß in seinen künstlich herbeigeführten Trancezuständen die Zeit nicht mehr zu existieren schien, und mehrere klassische Mystiker erwähnen Levitation.

Photismus.

Wenige unter den geringeren Trance-Erscheinungen sind auffälliger und unstreitiger rein physiologischen Ursprungs, als eine eigenartige Licht- oder Glanzerscheinung, die man Photismus nennen kann. Das Wort „Licht" wird häufig von den Mystikern gebraucht, aber es ist nicht immer möglich festzustellen, ob sie es im symbolischen oder im realistischen Sinne gebrauchen. In einer großen Zahl von Fällen jedoch kann die Wahrnehmungsqualität der Erfahrung nicht bezweifelt werden.

Jonathan Edwards, der große Metaphysiker Neuenglands und dritte Präsident der Princetown Universität, berichtet, wie nach seiner Bekehrungskrise „das Aussehen aller Dinge verändert war; es schien sozusagen in fast allem ein ruhiger schöner Anschein göttlicher Herrlichkeit zu sein: Gottes Erhabenheit, seine Weisheit, seine Reinheit und Liebe schienen in allem sich zu zeigen:

---

[1] In einer Beschreibung der Chloroformwirkung auf ihn selbst erwähnt Elmer E. Jones leichte Hyperästhesien im früheren Stadium: „Die Spektralfarben erscheinen etwas heller, Buchstaben und Zahlen etwas klarer." Das Gehör war von brüllenden Lauten gestört. „Alle Bewegungen schienen viel länger zu sein ... und viel langsamer als sie tatsächlich waren." Mit vermehrter Anästhesie vermehrte sich auch die Seltsamkeit der Bewußtseinsmodifikationen. Klänge schienen von nirgendwo zu kommen und die Intonation wohlvertrauter Stimmen wurde fremdartig. „In einem Stadium des Experiments, als der Fuß mit der Spitze eines Instruments berührt wurde, schien es so weit weg, daß das Subjekt sich fragte, ob es möglich sei, daß sein ganzer Körper in einem und demselben Zimmer sei". Der Körper schien nirgends zu sein, „einfach im Raume schwebend". Es ist ein höchst ekstatisches Gefühl." The Waning of Consciousness under Chloroform, Psychol. Rev. Vol. 16, 1909, p. 50—52.

[2] Edmond Jacobson in Consciousness under Anaesthetics bemerkte, daß vor gänzlicher Ausschaltung des Gesichts die Perspektive verschwand, sein Gesichtsfeld wurde gänzlich flach. Das war zu erwarten als Folge der Minderung der visuellen Funktionen der Akkommodation und Konvergenz. — Americ. Journ. of Psychol. Vol. 22, 1911, p. 334.

in Sonne, Mond und Sternen; im Wasser, in der ganzen Natur, was meinen Geist sehr zu beschäftigen pflegte"[1]. Ähnlich schreibt der Rev. I. O. Peck, ebenfalls nach einer Bekehrung: „Ich habe frisch in der Erinnerung, daß als ich am Morgen ... zum Arbeiten aufs Feld ging, die Herrlichkeit Gottes in all seiner sichtbaren Schöpfung erschien. Ich erinnere mich wohl, wir ernteten Hafer, und jeder Halm und jede Ähre des Hafers schien sozusagen in eine Regenbogenherrlichkeit gekleidet, wenn ich es so ausdrücken kann, in die Herrlichkeit Gottes" [2].

Bei der Beschreibung von Visionen während der Ekstase braucht St. Theresa oft ähnliche Helligkeitsausdrücke. Von einer Vision Christi sagt sie: „Die Schönheit der Weiße seiner Hände übersteigt völlig alles, was man sich vorstellen könnte", und in bezug auf eine Taube, „ihre Schwingen schienen aus Perlmutterschuppen, die einen lebhalten Glanz warfen". Zuweilen sieht sie „Flammen". Seuse und verschiedene andere Mystiker reden von der Wahrnehmung strahlender Lichter.

Mir ist ein besonders wertvolles Beispiel von Photismus in die Hand gekommen; das eines Universitätslehrers, Dr. phil., frei von den herkömmlichen religiösen Vorurteilen und gewohnt, ekstatischen Phänomenen kritisch gegenüberzustehen. Mit etwa 24 Jahren verliebte er sich (als er das unten Zitierte schrieb, war er etwa dreißig). Es war nicht seine erste Liebesangelegenheit, aber nie vorher war er so verliebt gewesen. Er machte der Dame einen Heiratsantrag. Hier können wir aus seinem Brief zitieren:

„Sie sagte, sie möchte mich, und erlaubte mir zu versuchen, ihre Liebe zu gewinnen. Ich verbrachte fast den ganzen Tag in ihrer Gesellschaft, mußte aber früh am Abend aufbrechen, da ich an fünfzehn Meilen gehen mußte, um einen Dampfer zu erreichen, der um 5 Uhr morgens abfahren sollte. Das Wetter war schön und ruhig, der Mond war voll oder fast voll, und mein Weg führte durch eine höchst prächtige Landschaft. Ich hatte mich gerade vierzehn Tage erholt und war vollkommen gesund und gut im Training und genoß die Wanderung wie nur je eine. Ich kam sehr spät in das kleine Dorf und ging gleich zu Bett. Ich schlief drei bis vier Stunden sehr gut und wurde dann um 4 Uhr früh geweckt. Ich stand gleich auf, und fühlte mich vollkommen ausgeruht, und sah zum Fenster hinaus, um zu sehen, wo der Dampfer lag. Da war es, als hätte sich die Welt in der Nacht verwandelt: alles war neu und frisch geworden, und ich erinnere mich besonders an den Garten meines Hotels, die Straße an der Bergseite, den See und die Berge und vor allem die Sonne. Es war, als sähe ich zum ersten Male wirklichen Sonnenschein, mit dem verglichen alles, was ich zuvor gesehen, blaß und leblos schien. Mir war, als ob ich das wirkliche Leben und die wirkliche Schönheit der verschiedenen Farben der Felder und Wiesen und Berghänge entdeckte, als wären sie noch nie entdeckt. Es scheint mir jetzt, daß ich keinen Augenblick die Wirklichkeit meiner neuen Welt bezweifelte; die alte kam mir irgendwie mangelhaft vor; allerdings erinnere ich mich, daß ich mich auf dem Wege zum Dampfer fragte, ob das Gefühl der Neuheit dauern würde oder nicht. Es dauerte an, nicht nur den Tag, sondern auch die folgenden Tage und Wochen. Tage und Wochen lebte ich wie in einem Traum, obwohl ich glaube, ich tat mein Tagewerk eher besser als schlechter denn gewöhnlich. Ich schlief lange Zeit nachts nur vier oder fünf Stunden, fühlte mich aber nie

[1] The Conversion of President Jonathan Edwards (American Tract Society).
[2] Aus einer Predigt des Rev. I. O. Peck in Brooklyn, 21. Oktober 1883.

müde oder schläfrig — nur meine Augen schmerzten etwas, gerade wie wenn ich zu wenig Schlaf gehabt habe.

„Ich glaube nicht, daß ich je auch nur einen Augenblick den Wandel im Aussehn der Dinge für einen objektiven Wandel hielt, wenn auch alles ganz neu aussah. Auch habe ich ihn nicht religiös gedeutet — ich war und blieb Atheist oder Agnostiker."

Dies ist zweifellos just das Phänomen, das Jonathan Edwards, Rev. J. O. Peck und eine Menge anderer beschrieben haben, die es als göttliche Einmischung ansahen: Gegenstände, offenbar alle sichtbaren Gegenstände nehmen an Glanz zu und werden mit besonderer Freude wahrgenommen.

Ohne betreffs der physiologischen Erklärung dieses Phänomens irgendeine Aussage zu wagen, wollen wir lediglich bemerken, daß es als Nachspiel zu tiefen dynamischen Störungen auftritt, die bis an die Quellen des Lebens greifen. Der zuletzt Zitierte betont seine „intensive Lebensfreude" und bemerkt, daß er lange Zeit hindurch nach der Geburt der Liebe mit nur vier oder fünf Stunden täglichen Schlafs gut auskommen konnte[1].

Gesteigerte Freude, wenn nicht die Hyperästhesie, kann sich auch auf andern Gebieten als dem der Vision zeigen. Madeleine fand nach der Ekstase, daß Brot und Wasser einen neuen, köstlichen Geschmack hatten; sogar die Krankenhausgerüche waren herrlich[2]. Victor Robinson machte im Essay on Hasheesh ähnliche Beobachtungen: „Am Morgen (nach Genuß von zwanzig Minim cannabis indica) ist meine Glücksfähigkeit erheblich gesteigert. Ich habe ausgezeichneten Appetit, der Kaffee, den ich schlürfe, ist Nektar und das weiße Brot Ambrosia. Ich nehme meine Kamera und gehe in den Zentralpark. Es ist ein herrlicher Tag. Jeder, dem ich begegne, ist idealisiert. Der See sah noch nie so ruhevoll aus. Ich gehe in die Treibhäuser, und ein grellfarbiges Insekt, das unter den herrlichen Blumen summt, erfüllt mich mit Freude" [3]. Die enthusiastischen Ausdrücke Weir Mitchells, als er versuchte zu beschreiben, welches Vergnügen ihm Mescal-Visionen bereiteten, sind schon angeführt worden.

---

[1] Die Zahl der Photismenfälle unter großer Aufregung, in ekstatischen Trances und bei gewissen spezifischen Krankheiten, wie Epilepsie, ist buchstäblich endlos. Die folgenden Verweise mögen den Leser interessieren.

Myers, Gurney und Podmore, Phantasms of the Living, Vol. 1, p. 550—551.

The Welsh Revival, Proc. Soc. for Psych. Research, Vol. 19, 1905, p. 128, 139, 145—161.

P. Janet, Névroses et Idées Fixes, Fall V. K., S. 98. Interessante Information findet sich unter Glory in Hastings Dictionary of the Bible.

Moses' brennender Busch, die feurigen Zungen zu Pfingsten mögen Photismen entsprungen sein.

[2] Pierre Janet, Une Extatique, p. 230.

Man hat uns erzählt, daß beim Beginn der Genesung von Krankheiten, denen ein plötzlicher Wendepunkt eigentümlich ist, manchmal ein Aussehen der Neuheit und eine ungewöhnlich schöne Helle des Gesichtsfeldes zu beobachten sind.

[3] Medical Review of Reviews, New York, 1912, p. 73.

Wir wollen nicht den Eindruck erwecken, daß wundervolle Gefühle sich nur im Trance, d. h. bei offenbarer Beschränkung und Degradation des Bewußtseins erheben können. Vielleicht bringt jede ungewöhnlich rapide Veränderung sie hervor. Wir erinnern an das Mirakel, das ein nach langem Fleischfasten gegessenes Hammelkotelette in Tennyson bewirkte. Gefühle sexueller Herkunft tragen bei vielen der großen christlichen Mystiker zur Herrlichkeit und Unaussprechlichkeit der Erlebnisse bei. Die Gefühle unergründlichen Mysteriums, womit der reifende Jüngling sich selbst anstarrt, haben an diesem doppelten Ursprung teil.

Sir Crichton-Browne beobachtete, daß in vielen Fällen gewisse Bewußtseinsstörungen, ähnlich denen, die uns beschäftigt haben, „nur anhielten, solange die zerebrale und mentale Entwicklung aktiv fortschritt (während der frühen Adoleszenz) und verschwanden, wenn die Reife erreicht war". — Cavendish Lecture, Lancet 6. und 13. Juni 1895.

Dies Phänomen interessiert uns hier hauptsächlich als Anzeichen einer mehr oder weniger verbreiteten Modifikation der nervösen Dynamismen, eine Modifikation, die wichtige praktische Folgen haben kann. Bei einigen religiösen Bekehrungen sind diese Veränderungen dauerhaft genug, um die Begründung neuer Gewohnheiten zuzulassen.

Der Eindruck der Levitation.

Wir werden nun sehen, wie unter drei verschiedenen Umständen (Eindrücken der Levitation, gesteigerter moralischer Energie und der Erleuchtung) der Schwund gewöhnlicher Gefühle oder die Erzeugung ungewöhnlicher Gefühle zum Ausgangspunkt für Überzeugungen werden kann, die der Realität entweder entsprechen können oder nicht.

Wir haben gesehen, daß der Mensch im Trance (ob unter Wirkung eines Rauschgiftes oder nicht) zuweilen den Eindruck hat, daß sein Körper an Gewicht verloren hat und über die Erde emporgehoben wird, oder daß seine Seele vom Körper befreit worden und daß er ein reiner Geist geworden ist. In ihrer Ekstase-Beschreibung sagte Santa Theresa: „Oft wurde mein Körper so leicht, daß er alles Gewicht verlor; zuweilen ging dies so weit, daß ich den Boden unter meinen Füßen nicht mehr fühlte" [1]. Sie gewahrte die Gegenwart von Mächten, die „sie emporhoben" [2]. Seuse erwähnt den Eindruck des „Schwebens".

Dieser Eindruck kann sich unabhängig von irgendeinem religiösen Vorurteil ergeben. In unsern eignen Versuchen mit Äther und Lachgas hatten zwei Versuchspersonen den Eindruck der Levitation. Elmer Jones berichtet, daß wenn er unter Chloroformeinwirkung war, „der Körper mit dem Schwinden des Tast- und Gehörsinnes vollkommen seine Orientierung verloren hat. Er scheint nirgends zu sein, einfach im Raume schwebend. Es ist ein höchst ekstatisches Gefühl" [3].

Der Trance braucht nicht sehr tief zu sein, um diesen Eindruck hervorzurufen. Pratt zitiert einen seiner Korrespondenten folgendermaßen: „Es ist ein sonderbares Gefühl oder eine Wahrnehmung, die zu mir beim Beten kommt, daß ich im Beten meinen Körper vom Boden aufgehoben fühle, und ich fühle mich leicht und sozusagen in der Luft schwebend. Obwohl meine Augen geschlossen sind, sehe ich Gegenstände weit unten, und doch fühle ich meine Arme auf dem Bett (da ich gewöhnlich neben dem Bett niederknie). ... Ich fühle kein Körpergewicht und mein Körper wird federleicht" [4].

Lydiard H. Horton berichtet in seinen Beobachtungen über natürlich bewirkte Entspannung, daß „von zwanzig Personen, die nach völliger Entspannung das Bewußtsein behielten, acht diese Täuschung der Levitation erfuhren" [5]. Diese Illusion ist im Zusammenhang mit gewissen Formen von Geisteskrankheit und prämortalen psycho-physiologischen Veränderungen untersucht worden. Piéron hat vier Fälle von Levitations-Eindrücken auf dem Totenbett berichtet. Die Illusion nimmt oft eine verwickelte Gestalt an: der

---

[1] Leben, XX, S. 226.
[2] Leben, XX, S. 218.
[3] The Waning of Consciousness under Chloroform, Psychol. Rev. Vol. 16, 1909, p. 52.
[5] Pratt, Loc. cit. p. 421—422.
[4] The Illusion of Levitation, Journ. of Abnorm. Psychol. Vol. 13, 1918/19, p. 50. Seine Methode war, seine Versuchspersonen auf bequeme Sessel zu setzen und sie aufzufordern, sich ganz zu entspannen, als ob sie einschlafen wollten. Er schreibt die Illusion (ohne hinreichenden Grund, will uns scheinen) hauptsächlich vasomotorischer Dilatation zu.

Sterbende glaubt, daß Engel ihn zum Himmel emportragen; andere, vermutlich mit bösem Gewissen belastet, werden von Dämonen aus dem Bett gezerrt und leisten mit all ihrer verbleibenden Energie Widerstand [1].

In all diesen Fällen bilden höchstwahrscheinlich Benommenheit der Tastempfindungen und eine Abnahme der Intensität der Sensationen, die vom Tonus der willkürlichen Muskeln und des vasomotorischen Systems abhängen, die Grundlage der Illusion.

Empfindungsstörungen an sich jedoch genügen nicht zur Herbeiführung dieser Illusion; erforderlich ist noch ein allgemeines Sinken des geistigen Niveaus. Tatsächlich ist ja der Verlust der Sensibilität vorm Tode vom Anfang eines allgemeinen geistigen Zusammenbruchs begleitet, und sowohl die Anwendung narkotischer Gifte wie die religiöse Methode, Trance herbeizuführen, reduzieren das geistige Leben auf einen dem Halbschlaf ähnlichen Zustand. Im Traume erleiden wir ähnliche Illusionen, z. B. die Illusion des Fliegens, und aus ähnlichen Gründen fallen uns, wenn wir wach sind, verschiedene Ideen ein, die dem Traum widersprechen, und wir sagen, daß es unmöglich war. Wir realisieren, daß der Körper schwerer als Luft ist, daß sein Gewicht nicht ohne angemessene Mittel überwunden werden kann; und wir haben überdies ziemlich bestimmte Ideen über das, was angemessene Mittel zum Fliegen bilden würden. Aber in Träumen, wenn sich diese Ideen nicht darbieten, haben wir keinen Grund, den Glauben, daß wir fliegen, als falsch zurückzuweisen. Eine Sache kann absurd nur einem Geist erscheinen, der Widersprüche wahrnimmt. Wenn widerspruchsvolle Ideen nicht da sind, entweder weil die geistige Aktivität reduziert ist oder aus andern Gründen, dann wird das unmögliche Ding notwendig hingenommen.

Der Eindruck gesteigerter moralischer Energie.

Wenn die bisher in diesem Kapitel erörterten Phänomene, so wunderbar einige darunter scheinen mögen, im Ganzen von Gebildeten nicht mehr als in irgendeinem besonderen Sinne göttliche Manifestationen betrachtet werden, so wird noch immer der Zuwachs von moralischer Stärke bei der christlichen mystischen Gottesverehrung, von gesteigertem Mut, Hoffnung und Selbstlosigkeit, als Anzeichen unmittelbarer göttlicher Handlung angesehen. Heutzutage sind es gerade Tatsachen dieser Art, die den Glauben an eine Gott-Vorsehung hauptsächlich begründen [2]. In dieser Hinsicht ist Mlle. Vés Argument typisch: „In diesem göttlichen Kontakt gewinne ich Kraft, Leben, eine Art Belebung meines moralischen Wesens, alles Dinge, die, wie mir scheint, nur von einem persönlichen Wesen kommen können. Ich sehe nicht, wie diese Dinge von einer blinden Energie kommen könnten."

In dem Bestreben, zwischen mystischen Erlebnissen, die göttlich, und solchen, die es nicht sind, zu unterscheiden, schreibt ein Führer zeitgenössischer religiöser Mystik ähnlich: „Für den Mystiker selbst ist das Erlebnis Beweis genug. Es zündet seine Lampe an und gürtet seine Lenden zur Tat; es durchströmt ihn mit neuer Macht; es bannt Zweifel und Verzweiflung wie der Sonnenaufgang das Dunkel. Er braucht nun so wenig Gründe, um Gottes Dasein zu beweisen, wie der Künstler Gründe braucht, um die Realität der Schönheit

[1] H. Piéron, Contribution à la Psychologie des Mourants, Rev. Philos., 1902, Vol. 54, p. 615—616.
[2] Siehe A Psychological Study of Religion Kap. X.

zu beweisen, oder der Liebende den Wert der Liebe zu beweisen .... solche Erfahrungen dienen dem Leben, bauen die Persönlichkeit auf und führen zu gesteigerter Macht der Rasse — Lebensenergie kommt ihnen tatsächlich von irgendwoher“ [1]. Wir werden in einem späteren Kapitel sehen, daß kein geringerer Philosoph als William James dies selbe Argument zur Stütze der Hypothese angeboten hat, daß übermenschliche Mächte im ekstatischen Trance eingreifen.

Trotzdem wagen wir zu behaupten, daß eine befriedigende Demarkationslinie zwischen Influxen moralischer Energie, die von Gott sind, und solchen, die einen gewöhnlichen, natürlichen Ursprung haben, nie gezogen worden ist. Es wäre nutzlos, solche Scheidung auf Grund der Qualität oder der Dauer des Energiezuwachses zu versuchen. Betreffs der Energiedauer ist es wohlbekannt, daß der gewöhnliche Anbeter ebenso wie die großen Mystiker periodisch zu Gott zurückkehren muß, um Energien aufzufüllen, die unter dem Ansturm der bösen Tendenzen in und außer ihm zerstreut worden sind. Was die Qualität angeht, so hängt die von dem Ziel des Menschen selbst ab. Ein Glas Wein kann den Erhabenen erheben und den Gemeinen gemein machen. Kraftzuwachs jeder Quelle, sei es Hammelkotelette oder der Antrieb der Selbstbehauptung oder der Geschlechtsinstinkte, kann, je nach den dominierenden Tendenzen des Menschen, auf edle oder unedle Zwecke gerichtet werden.

Das Argument, das in plötzlicher intellektueller oder moralischer Erhebung einen Beweis für das Handeln einer Gott-Vorsehung finden möchte, sollte im Zusammenhang mit Tatsachen betrachtet werden, die in diesem Buch schon hinreichend dargelegt worden sind, und mit anderen, die jedermann vertraut sind oder sein sollten. In dem Kapitel über Rauschgift-Mystik sahen wir, wie der Mensch in der Urkindheit des Menschengeschlechts es lernte, sich mittels Narkotika eine plötzliche Vermehrung von Wohlsein, Hoffnung, Glück zu verschaffen, und wie er den Göttern für diese Segnungen Dank erstattete. In weiteren Kapiteln lernten wir, wie der Mensch, wenn er es nötig fand, die Rauschgiftmethode aufzugeben, andere Mittel entdeckte, um sich zu verschaffen, was die Rauschgifte ihm gegeben hatten. Hinsichtlich der Narkotika wird es genügen, hier zu wiederholen, daß gewisse Rauschgifte als göttlich wesentlich darum angesehen werden, weil sie den Eindruck von Befreiung, von Macht und von Glück mit sich führen. In Braves Gens spricht Richepin, dieser scharfe Beobachter der menschlichen Natur, von gelegentlichen Trunkenheits-Exzessen als „guten Bädern des Vergessens, aus denen man sich erledigt (moulu) und doch verjüngt (retrempé) erhebt, einer großen alkoholischen Purgierung, die wie mit Feuer Leib und Seele scheuert“ [2].

Weder Rauschgifte noch mystische Erlebnisse sind nötig, um die Seele wenigstens von einem Teile ihrer Lasten zu säubern. Ein junger Mann sagte uns, wie ihn bei einer bestimmten Gelegenheit sexuelle Begierden heimgesucht und elend gemacht hätten, und wie er sich, sehr zu seiner Überraschung, frei von der Versuchung fand, als er ein Theater verließ, wo er tief erschüttert worden

---

[1] Rufus Jones, Studies in Mystical Religion, Vorrede S. XXIX—XXX.
Einer von Pratts Korrespondenten bemerkt ähnlich: „Unter großer spiritueller Erhebung habe ich immer gehalten und gefragt: Ist es möglich, daß dies intensive Gefühl, diese spirituelle Freude subjektiv ist? Aber ich konnte es nicht für möglich halten, das eigentümliche Erlebnis zu veräußerlichen ohne eine göttliche Gegenwart.“ — James J. Pratt, loc. cit. p. 348.

[2] Jean Richepin, Braves Gens, ausgewählte Sammlung, Flammarion S. 24. Zu den moralischen Wirkungen von Alkohol, siehe G. E. Partridge, Studies in the Psychology of Intemperance. New York, 1912.

war. Die Ingangsetzung der nervösen Aktivität in andern Kanälen hatte den sexuellen Trieb abgelenkt oder aufgesogen. In vergleichbarer Weise erleichtert das Zechen eine überfüllte Region des Körpers, indem es das Blut dahin zog, wo es nichts schadet.

Furcht vor dem Trivialen sollte nicht veranlassen, in diesem Zusammenhange von Kaffee, Tee, einem heißen Bade und andern alltäglichen Mitteln körperlicher und moralischer Erfrischung nicht zu sprechen. Was so radikal Stimmung und Gesichtspunkt ändert, wie zuweilen eine Tasse Tee, ist nicht trivial. Es gibt neuropathische Personen, die ihre Verwandlung nach einer Tasse Tee in Ausdrücken beschreiben, die wenig hinter denen zurückbleiben, die zur Kennzeichnung der Wirkungen religiöser Ekstase angebracht sind. Ein heißes Bad hebt nicht nur das allgemeine Wohlbefinden, sondern auch die moralische Haltung: Ruhelosigkeit, geistige Zerstreutheit, Reizbarkeit, Übelwollen, Pessimismus, können verschwinden und verdrängt werden von Friede, geistiger Vereinheitlichung, Wohlwollen, Optimismus. Diese Veränderungen folgen der Beseitigung einer Menge unangenehmer Empfindungen — einige derselben von der Haut, andere von Kontraktionen oder Tensionen in den äußeren Muskeln und in den Viszera. Es kann keine Ruhe, keine Zufriedenheit, keine Großmut geben, solange man 100 Nadelstichen unterworfen ist.

Einfacher (nicht-mystischer) Trance oder gesunder Schlaf kann wie ein wirksames heißes Bad wirken. Der mystische Trance selbst geht oft in einen friedlichen schlafähnlichen Zustand aus, aus dem der Mystiker aufwacht wie aus gewöhnlichem Schlaf, physisch und moralisch erfrischt.

Personen, die an mehr oder weniger periodischen Wutanfällen leiden, haben während der Intervalle das Gefühl, als sammelten sich die Gründe zur Wut. Sie werden zunehmend ruhelos, streitsüchtig und überhaupt unerträglich, bis der Anfall ausbricht und sie erleichtert sind; dann wird das Leben in Friede und Hoffnungsfreudigkeit wieder aufgenommen. Es ist üblich bei dieser Gruppe von Erfahrungen die wohltätigen Ergebnisse dem Glauben zuzuschreiben, daß „Gerechtigkeit geschehen, Urteil gesprochen, die Wahrheit gesagt, die Grundlage zu neuen und besserem Verständnis gelegt ist usw.“ [1]. Diese und ähnliche Ideen üben zweifellos einen beträchtlichen Einfluß aus, sind aber nicht primäre Ursache des glücklichen geistigen Wandels.

Ähnliches läßt sich im Zusammenhang mit einer Gruppe von Tatsachen sagen, die einer von Morton Princes Patienten illustrierte, der erwachte aus dem hypnotischen Schlaf und rief: „Mir ist etwas zugestoßen. Ich habe einen neuen Gesichtspunkt. Ich weiß nicht, was mich auf einmal verändert hat; es ist, als wären mir Schuppen von den Augen gefallen; ich sehe die Dinge anders. ... Sie haben mir Leben gegeben und etwas, um es auszufüllen“ [2]. Die veränderte Ansicht vom Leben und die Wiederkehr des Glücks mag auch Anregungen des Hypnotismus zu verdanken sein. Wir müssen jedoch annehmen, daß selbst ohne irgendwelche Anregung ein Trance physiologische Veränderungen bewirken kann, die den Eindruck und die moralische Haltung, wie Morton Prince es beschreibt, herbeiführen. Zur Stütze dieser Behauptung verweisen wir auf die schon gegebenen Beispiele, wo irgendwelche Suggestion nicht in Frage kommt.

---

[1] G. S. Hall, A Study of Anger, Americ. Journ. of Psychol. Vol. 10, 1899, p. 572.

[2] The Unconscious, Journ. of Abnorm. Psychol., 1909. Beispiele gesteigerten, erweiterten Lebens s. auch „The Dissociation of a Personality“ Kap. XXI, p. 334ff. und Anhang L und R, besonders gegen Schluß von R. Ferner Boris Sidis, Studies in Psychopathology, p. 62—66.

An die Rolle der Liebe, wobei organische und psychische Faktoren im Verein die Lebensansicht beleben und umwandeln, sollte man in diesem Zusammenhang auch erinnern. Der Leser entsinnt sich der Fälle von Nadia dem Universitätslehrer, und besonders Madame Guyon [1].

In den verschiedenen Erfahrungsgruppen, auf die wir jetzt hingewiesen haben, werden Energiequellen befreit entweder durch die Beseitigung störender, hemmender Faktoren alltäglichen Ursprungs, oder im Zusammenhang mit der Stimulation der Selbstbehauptung oder der Geschlechtsinstinkte, oder noch anderswie. Diese Energie hebt den Menschen wenigstens für eine Weile über sein gewöhnliches Niveau von Mut, Optimismus, Wohlwollen und Glück empor. In einigen dieser Erfahrungen hat die Belebung keine psychische Ursache. In andern sind geistige Ursachen offenbar vorhanden, aber selbst dann spielen physiologische Faktoren — jene Kräfte, die in alkoholischer Betrunkenheit, in unvernünftigen Wutanfällen, in einem heißen Bade usw. die Reinigung zuwege bringen — häufig eine Rolle, deren Größe man selten ahnt.

In den christlichen mystischen Erlebnissen werden die lebensteigernden geistigen Faktoren wesentlich durch den Glauben an die Intervention göttlicher Wesen geweckt: Gott, Christus, hl. Jungfrau, die Heiligen. Wir haben in einem andern Kapitel zu zeigen versucht, wie diese Erlebnisse durch diesen Glauben, ganz unabhängig von seiner objektiven Gültigkeit, ungeheuer an Bedeutung und Wert gewinnen.

Es bleiben noch gewisse Phänomene zu betrachten, die bei der Erzeugung des Eindrucks unaussprechlicher Offenbarung besonders potent sind.

Andere Wurzeln der Überzeugung von unaussprechlicher Offenbarung.

Die wirkliche Lösung bestimmter Probleme durch sog. „Inspiration" hat bereits unsere Aufmerksamkeit beschäftigt. Wir haben es nunmehr mit einem ganz anderen Phänomen zu tun, das den Psychologen wie den Theologen ausnehmend interessiert, nämlich der Gewißheit unaussprechlicher Offenbarung. Jonathan Edwards, den wir im Zusammenhang mit Photismen schon angeführt haben, liefert ein bemerkenswertes Beispiel einer beklemmenden Frage, die plötzlich ihre Kraft zu beunruhigen verlor, als ob eine in begrifflichen Termini formulierbare Lösung entdeckt worden sei.

„Von Kindheit an", schrieb Edwards, „war ich erfüllt von Widerspruch gegen die Doktrin von Gottes Souveränität, der wen er wolle zum ewigen Leben auserwählen und wen es ihm paßte verwerfen könne; sie ewiger Qual und immerwährender Tortur in der Hölle überließe. Sie kam mir als eine fürchterliche Doktrin vor. Aber ich kann mich sehr wohl der Zeit entsinnen, wo ich überzeugt und völlig meiner Sache sicher schien bezüglich dieser Souveränität Gottes und seiner Gerechtigkeit, wenn er so ewig mit den Menschen nach seinem souveränen Willen verfuhr. Aber ich konnte nie beschreiben, wie und durch welche Mittel ich so überzeugt war — weder damals noch lange Zeit danach ahnte ich im geringsten, daß irgendein außerordentlicher Einfluß von Gottes Geist dabei war" [2].

---

[1] Siehe in Janets Médications Psychologiques Vol. 3, p. 168 interessante Information bez. der sthenischen Wirkung von Verheiratung, Verlobung und Liebe auf Neurastheniker und Psychasteniker.

[2] The Conversion of President Jonathan Edwards.

Hier ist eine zweite Illustration des gleichen Phänomens: ein Studierender der Theologie hatte eine Vorlesung über die Verfasserschaft des Johannesevangeliums gehört, worin der Verfasser zu dem Ergebnis gekommen war, daß St. Johannes nicht der Verfasser des Evangeliums sei, das seinen Namen trage. Diese Mitteilung entfesselte einen Sturm in dem Studenten: „Drei Tage lang wogte und brandete die wilde Flut an mir vorbei und um mich herum. Ich fühlte, ich müsse das Johannesevangelium aufgeben und dann auch meinen christlichen Glauben; und damit würde das Universum vergehn. ... Ich überließ mich dem, was ich mir als die höhere Leitung vorstellte. ... Am Ende der Periode fand ich mich einig mit allen Dingen; Frieden, das war alles. ... Wenn ich mich selbst betrachtete, so fand ich, daß ich auf dem alten Boden stand, aber Duldung gegen Zweifel und eine aufrichtige Sympathie mit Zweiflern hegte, wie ich es nie zuvor gekannt. Ich vermochte den logischen Standpunkt einzunehmen und vermochte zu sehn, daß sie (die Argumente) ganz überzeugend waren, und doch war mein innerer Glaubensfriede in keiner Weise gestört" [1].

Man könnte nicht kategorischer sein: Die logischen Argumente, die den Glauben verhindert hatten, blieben ungeschwächt, und doch lassen sie ihn jetzt gleichgültig. Was Edwards angeht, wenn er auch keinen logischen Grund für die Veränderung wußte, so fand er sich doch mit einer Doktrin einverstanden, die ihm bisher abstoßend erschien. Später kam er zu dem Schluß, daß es eine besondere Tat des Geistes Gottes gewesen war [2].

So erstaunlich diese Tatsachen erscheinen mögen, so sind sie doch in ihrem Wesen alltäglich genug. Haben wir nicht alle zuzeiten in uns eine Schwierigkeit oder eine Unfähigkeit bemerkt, rational zu sein? Dies beunruhigende Phänomen tritt besonders hervor, wenn die Begierden intensiv sind und die Emotionen hochgehn. Dann wird es unmöglich, den unsern Wünschen zuwiderlaufenden Argumenten das ihnen gehörige Gewicht beizulegen; sie können sogar vollständig außer acht gelassen werden. Wie sollte es anders sein? Die bloße Anerkennung logischer Konsequenz hat keine Wirksamkeit; die abstrakte Wahrheit an sich hat keine Antriebskraft. Sie leitet den Einfluß, den sie etwa ausübt, von ihrer Übereinstimmung mit Wünschen ab. Die Wahrheit ist mächtig in dem Maße, wie sie übereinstimmt mit Dingen, die man liebt, und nicht übereinstimmt mit Dingen, die man haßt. Sie mag die Macht der Gewohnheit besitzen; aber die Gewohnheit, sich von der Wahrheit beherrschen zu lassen, hat selber in der Gesellschaft Fuß gefaßt, weil man die Beziehung der Wahrheit zur schließlichen Verwirklichung von Wünschen mehr oder weniger klar wahrgenommen hat.

Die Erlebnisse Edwards und des theologischen Studenten sind gute Beispiele der gewöhnlichen Wirkung übermächtiger Wünsche und Anziehung.

---

[1] Private Mitteilung.

[2] Ein ähnliches Erlebnis hatte ein hervorragender Ritschlscher Theologe: „Ich hörte die Überlieferung der Kirche von einem uralten Geschehen. Es widerstrebte mir zunächst, denn es war etwas Fremdes, Altes. Es wollte nicht stimmen zu meiner natürlichen Lebenserfahrung. Dann ist es geschehen. Die Worte, die man mir sagte, wurden eine lebendige Kraft, und sie wurden zu einer Einheit. Nicht ich machte sie dazu, und kein Mensch tat es. Der Wille Gottes in seiner Allmacht drang in mein Herz hinein." — R. Seeberg, Zur systematischen Theologie, S. 140; freiere Wiedergabe bei B. G. Smith, Americ. Journ. of Theology, 1909, p. 96.

Kardinal Newman kannte und begrüßte diese irrationalen Überzeugungen: „Ich habe nie sehen können, was noch so starke Besorgnis vor diesen Schwierigkeiten (der christlichen Doktrinen) sowie ihre Vervielfältigung ins Beliebige, und anderseits der Zweifel an den Doktrinen, an die sie sich knüpfen, für einen Zusammenhang haben." Apologia, Neue Ausg., 1904, S. 148.

Diese beiden Männer waren gerade durch eine Bekehrungskrise gegangen. Die Photismen, die Edwards erfuhr, zeigen an, wie tief die physiologische Störung gewesen war. Beide schrieben das Ereignis Gott zu und deuteten es als eine liebevolle Manifestation seiner Macht. Sie kamen sich wie Ton in den Händen des göttlichen Schöpfers vor, für ihn bereit, wie es ihm gefiel. Unter diesen Umständen war es nicht möglich, daß Argumente gegen den Allmächtigen und seine Offenbarung in der Bibel sich billiges Gehör verschafften. Liebe und Kritik sind im wesentlichen unvereinbar; und wenn der Gegenstand der Hingabe der Schöpfer Himmels und der Erden ist und tatsächlich in einem wunderbaren Erlebnis für Herz und Sinn gegenwärtig gemacht worden ist, dann hat es nichts mehr zu sagen, was etwa die Logik gegen sein Dasein oder seine Offenbarung vorbringt. Die Logik des Arguments gegen Höllenqualen oder gegen die Johanneische Verfasserschaft des vierten Evangeliums mag weiter als gute Logik anerkannt werden, aber die Tendenzen oder Wünsche, denen sie antagonistisch sein würde, sind jetzt zu stark: Die Wahrheit kann nicht mehr Furcht oder Besorgnis erwecken. „Der innere Glaubensfriede ist", wie der Student sagt, „in keiner Weise gestört".

Aber Nichtachtung der logischen Wahrheit und Gewißheit dessen, was sie zu glauben wünschten, hatte in diesen Fällen noch einen andern Ursprung. Gott war diesen Personen in wunderbarer Weise gegenwärtig geworden; sie hatten ihn genau so überzeugend „gefühlt", als ob sie ihn berührt hätten. Dies besondere „Gefühl der Gegenwart" wird Gegenstand besonderer Betrachtung sein. An diesem Punkte wollen wir nur bemerken, daß nach einem Erlebnis wie dem ihrigen man zwar die Wahrheit eines Argumentes weiter anerkennen mag, das beweist, Gott existiere nicht, und daß man sogar wünschen mag, er existiere nicht, daß aber die Überzeugung von seiner Existenz nicht erschüttert werden kann, denn jetzt hat man nicht lediglich ein abstraktes Argument vor sich, sondern anscheinend konkrete, wahrgenommene Realität: man hat Gott erlebt. Das Einzige, was die Überzeugung von Edwards und dem Studenten hätte zerstören können, wäre eine ausreichende Würdigung des Vorhandenseins von Ursachen gewesen, die ein illusorisches „Gefühl der Gegenwart" erzeugen können, und des hemmenden Einflusses, den intensives Verlangen über antagonistische logische Argumente hat.

Der Ausdruck „Offenbarung" wird beinah zutreffend gebraucht für das beschriebene Erlebnis, denn in ihm ist zwischen Gott und dem Anbeter eine Intimität, eine Sympathie, ein Verständnis begründet. Jetzt, wo er seinen Weg sieht, weiß er, was er zu tun hat. Wenn man sieht oder weiß, ohne die gewöhnlich dem Wissen vorangehenden Überlegungen durchgemacht zu haben, wie soll man es vermeiden an eine übermenschliche Erleuchtung zu glauben? Auch die Veränderungen in der Lebensführung und die Charakterwandlungen, die zuweilen auf Krisen der eben berichteten Art folgen, können ohne größere Freiheit im Wortgebrauch, als gewöhnlich gestattet ist, als Ergebnis einer Offenbarung bezeichnet werden.

Der bereits berichtete Fall der Mrs. Pa ist den vorigen ähnlich. An einem schönen Frühlingsmorgen erwachte sie aus ruhigem Schlaf und dachte an Drummonds Worte von der Gegenwart Gottes in allen Dingen. Der Gedanke kam zu ihr mit einer neuen wunderbaren Bedeutung; sie sah oder fühlte sich von der göttlichen Gegenwart ganz umgeben. Ihr eigenes Selbst und das Universum waren verwandelt: Glaube und Mut verdrängten Entmutigung und Pessimismus. Wir fanden Grund, diese Erleuchtung zu einem großen Teile einem nicht-

rationalen Prozeß zuzuschreiben, gleich jenem, den Janets Patientin erfuhr, als sie alles verwandelt sah — ein Prozeß, der von der Liebe auf den ersten Blick nicht sehr verschieden ist.

Besonders Photismus bringt einen in Versuchung, den Ausdruck „Erleuchtung" zu gebrauchen. Erscheint die Welt nicht erleuchtet? Stehen nicht die Dinge sozusagen in einem ungewohnten Licht offenbart da? Und doch, nichts ist in begrifflicher Form gegeben; die Offenbarung ist unaussprechlich.

* * *

Es bleibt wenigstens noch eine andere Wurzel des Glaubens an unsagbare göttliche Offenbarung, die ganz von den bisher betrachteten verschieden ist. Sie ist bereits an vielen der beschreibenden Stellen dieses Buches ans Licht getreten. Der Trance erzeugt oft Gefühle und Gemütsbewegungen, die als „erhaben", „großartig", „wunderbar" u. dgl. beschrieben werden. Wir erinnern an die sensations sublimes et solennelles gewisser Neurastheniker wie auch Normaler in Gegenwart ziemlich alltäglicher Szenerie. Von seiner Erfahrung mit Lachgas sagt Sir Humphry Davy: „Meine Emotionen waren enthusiastisch und sublim" [1]. Diese Wirkung wurde von vielen beobachtet, nicht nur bei Lachgas, sondern auch andern narkotischen Giften, vor allem von de Quincey beim Opium.

Ähnliche Gefühle und Emotionen begegnen nicht sehr selten in den Träumen des gewöhnlichen Schlafes. Masefield schreibt von einem Traum: „Worte darin waren als Offenbarungen, Taten darin als Abenteuer, Romane erschienen; aber im Urteil des wachenden Geistes war er unverständlich, obwohl heilig wie eine Messe in einer fremden Zunge" [2]. In demselben Sinne äußern sich wissenschaftliche Experimentatoren, um ihre Eindrücke während der Schläfrigkeit vorm Schlaf zu beschreiben.

Sorgfältige Beobachtungen über die Schläfrigkeit vorm gewöhnlichen Schlaf sind noch nicht zahlreich oder sehr gründlich, aber, soweit sie gehn, zeigen sie an, daß der normale schlafnahe Zustand die Erzeugung geistiger Veränderungen mit sich bringt, die denen ähneln, die das Frühstadium abnormer und künstlicher Trancezustände charakterisieren. Die Phantasie, erlöst von den Fesseln, die Wahrnehmung und die Gebote der Logik ihr auferlegen, webt unter dem Ansporn äußerer und innerer Eindrücke und des Wunsches, phantastische Bilder und nicht-logische Gedankengänge. Die relative Freiheit des Geistes von äußerer Leitung und von rationaler Führung begünstigt die Erzeugung von Eindrücken unheimlicher „Andrigkeit" und von „Gefühlen der Überschwenglichkeit, Schwung, Vertrauen und eifrigem Enthusiasmus". In vielen Fällen, „wenn es sich um eine Kette des Denkens handelt, sind (scheinen) alle Projekte fruchtbar und jedes Ergebnis expansiv. ... Die Schläfrigkeit, die wenigstens im Falle der gegenwärtigen Beobachter erlebt wurde, gleicht derjenigen nach Inhalation von verdünntem Lachgas, ‚die mentalen Symptome bestehen in Überzeugungen von Emanzipation, Erleichterung und Glück, in großartigen und sublimen Ideen, die in ihrer Expansion alle Schranken von Zweifel und Schwierigkeit niederzureißen scheinen'" [3].

---

[1] Lancet 6. u. 13. Juni 1895.

[2] John Masefield, Multitude and Solitude, London, 1909, p. 44. Vgl. hiermit das Zitat aus de Quincey, S. 16 dieses Buches.

[3] H. L. Hollingworth, The Psychology of Drowsiness: an Introspective and Analytical Study, American. Journ. of Psychol. Vol. 22, 1911, p. 109, 111. Das innere Zitat ist aus der oben erwähnten Vorlesung von Crichton-Browne.

Sogar die Überzeugung von einer Offenbarung kann in gewöhnlicher Schläfrigkeit auftreten. In Le Subconscient Normal spricht Abramowski von seinen eigenen Beobachtungen vorm Schlaf und sagt: „In diesem Zustand bekommt man in einem gewissen Stadium den Eindruck, daß etwas Wichtiges geschehen ist; man wacht auf und fühlt sehr deutlich, daß ein Gedanke stattgefunden hat (une pensée vient de s'accomplir). Dieser Gedanke erscheint gewöhnlich von großem Wert und von besonderem Interesse; manchmal scheint er fast eine Offenbarung. Wenn ich versuche, dieses Gedankens habhaft zu werden, entdecke ich, daß ich nichts von ihm weiß; ich finde es unmöglich, ihn in Worten niederzulegen, auch nur bruchstückweise; und ich fühle doch noch eine sehr deutliche affektive Spur seines Durchgangs" [1].

Wenn wir zu verstehn suchen, was in einem einfachen teilweisen Trance, der durch Namenswiederholung erzeugt wird, vorgeht, so finden wir, das Wort hört bald auf, irgendwelche neue Ideen, Bilder oder andere Bezüge, denen es seinen Sinn verdankt, heraufzuführen. Dissoziationen haben eingesetzt, und der Geist verweilt auf dem Zeichen, d. h. der visuellen Erscheinung der Buchstaben, statt zu dem Bezeichneten überzugehn. Daher erscheint das Wort als etwas Fremdes; es wird nicht mehr aufgefaßt, es ist bedeutungslos geworden; oder wir sollten vielmehr sagen, daß es eine neue, unheimliche, verwirrende, unformulierbare Gefühls-Bedeutung bekommen hat [2].

Aber warum sollte das Gefühl oder die Empfindung in diesem Falle nahelegen, daß etwas „Wichtiges", „von großem Wert" stattgefunden hat, und in andern Beispielen, daß es eine wunderbare Entdeckung, eine „unaussprechliche Offenbarung" gegeben hat? Ehe wir weitergehn, haben wir zu bemerken, daß ein Gefühl oder eine Empfindung nicht kraft eignen Rechts groß, edel oder sublim sein kann. Die Empfindungen, die zu dem Namen „groß" oder „edel" kommen, sind diejenigen, die normalerweise in Verbindung mit großen oder edlen Zwecken oder Leistungen sich erheben.

Die Ursache edler oder großer Gemütsbewegung, an die man zuerst denkt, und die einzige, die dem in psychologischer Materie Ungekünstelten möglich erscheinen kann, ist, daß sie irgendwie die Begleitung großer oder edler Leistungen ist, an die gedacht wird oder die tatsächlich realisiert sind, selbst wenn es unmöglich sein sollte zu sagen, welches die Leistungen sind. Es gibt indessen noch andere Möglichkeiten:

1. Gefühle und Gemütsbewegungen können statthaben ohne irgendwelche geistige Ursache, d. h. können sich aus rein physiologischer Tätigkeit ergeben. Wir hatten schon Gelegenheit, gewisse bemerkenswerte affektive und emotionelle Folgen von Gehirnstürmen zu buchen. Es gibt Vorläufer von Epilepsie, zu denen „sublime" emotionelle Zustände gehören; und es gibt andere Zustände, so die der krankhaften Angst, pathologischen Zorns usw., die durch Emotionen bestimmter Qualität gekennzeichnet sind — dies ganz unabhängig von irgendwelcher intellektuellen Ursache. Es gibt jedoch viel alltäglichere Illustrationen

---

[1] Edouard Abramowski, Le Subconscient Normal, Paris 1914, p. 201. Vgl. Tennysons durch Wiederholung seines Namens erzeugten Trance.

[2] Vgl. Abramowski, Le Subconscient Normal p. 201 und Folgendes von Wm. Hocking: „Unaussprechlichkeit" im mystischen Erlebnis ist großenteils, wenn nicht überhaupt, auf die Tatsache der Diskonnexion allein zurückzuführen, nicht auf ein inhärentes Geheimnisvolles oder eine Unnatürlichkeit im Inhalt des Erlebnisses. Psychologisch wird ein Mysterium gefühlt, wo immer zwei Erfahrungskörper nicht in vollkommener Kommunikation sind, ganz abgesehen von der Frage, ob der eine oder der andere inhärent wunderbar oder unheimlich ist." God in Human Experience p. 398.

dieses Phänomens. Einer, der gut gegessen hat, verdankt seine Gutmütigkeit und Großzügigkeit, sein vermehrtes Selbstvertrauen und seinen Optimismus, keinem neuen Wissen oder Verständnis. Alkohol und Nahrung rufen diese Wirkungen unmittelbar durch ihre Wirkung auf den Körper hervor. Auch Musik kann unmittelbar ziemlich gutumrissene emotionelle Zustände bestimmen.

2. Große oder edle Gemütsbewegungen können als primäre Ursache bloße Veränderungen der Sensibilität haben, die als etwas Großes oder Edles bedeutend interpretiert werden. Wir sind z. B. dahin gelangt, gewisse sensorische Störungen für den Eindruck der Levitation verantwortlich zu machen. Führt dieser Eindruck auf den Gedanken der Unabhängigkeit des Geistes vom Körper und auf die verschiedenen heiligen Überzeugungen, die mit dieser Vorstellung gewöhnlich verbunden sind, so werden edle und sublime Empfindungen erzeugt. Ähnlich — so im Falle Jonathan Edwards — lassen Photismen an „Gottes Herrlichkeit, Weisheit, Reinheit und Liebe" denken. Die Deutung irgendwelcher oder aller Phänomene des ekstatischen Trance als göttliche Manifestationen ist offenbar unter den religiösen Mystikern die allgemeinere Ursache der Erzeugung „erhabener" Empfindungen.

So erzeugte Empfindungen weisen nicht auf irgendwelches bemerkenswerte Verständnis oder offenbarungsmäßigen Begriff oder irgendeine stupende Leistung, als Trance-Erzeugnis. Sie ergeben sich aus gestörter Sensibilität, die nur in einer naiven Weise gedeutet wird, wie sie unter den Nicht-Zivilisierten und den Zivilisierten allgemein ist.

3. Die primäre Ursache der Art Emotion, mit der wir zu tun haben, kann tatsächlich in großen oder edlen Taten, Zwecken oder Gedanken bestehn; z. B. das Begreifen von Mysterien jenseits des ununterstützten menschlichen Geistes, oder die Enthüllung irgendeiner göttlichen Absicht in bezug auf das Subjekt selbst. Die Unfähigkeit des sie Erfahrenden, die von ihm behauptete Leistung in begriffliche Form zu kleiden, wäre kein ausreichender Grund, ihm nicht zu glauben. Denn es ist wohlbekannt, daß beim Erwachen aus dem Ätherschlaf oder dem künstlichen Trance möglicherweise Nichts von einer mentalen Tätigkeit, die tatsächlich stattgefunden hat, im Bewußtsein zurückbleibt. In anderen Fällen hält nach dem Erwachen Nichts an außer einem emotionellen Zustand und vorherrschenden Tendenzen.

Es passiert z. B., daß wir beim Erwachen aus gewöhnlichem Schlaf erschüttert sind von einer mehr oder weniger bestimmten affektiven Störung, deren Ursache uns entgeht. Aber gleich fällt uns ein Traum ein, den wir auf Grund seiner Art für die unzweifelhafte Ursache der verweilenden Emotion halten. Der Beweis für die Dissoziation einer Emotion von ihrer begrifflichen Ursache oder ihrem Objekt läßt sich experimentell liefern. Wenn man einer hypnotisierten Person eine Szene beschreibt, der emotionelle Bedeutung innewohnt, und suggeriert, daß sie sich beim Erwachen der Szene nicht erinnern wird, dann kann das Subjekt, wenn es zu sich kommt, die Emotion fühlen, auch wenn es sich der Ursache nicht erinnern kann.

In seinem ausgedehnten Studium der Miß Beauchamp hat Morton Prince mehr als einmal Gelegenheit gehabt, das Nachleben von Gefühlen und Emotionen zu beobachten, wenn die Gedanken, die sie hervorgerufen hatten, verschwunden waren. Einmal fand sich Miß Beauchamp beim Erwachen aus einer Ekstase in der Kirche, im Genuß der Gefühle von „Körperleichtigkeit, physischer Ausgeruhtheit und Wohlsein, daneben Erhebung, Freudigkeit und Friede." Morton Prince konnte feststellen, daß diese Gefühle und Emotionen nicht

auf irgendeiner geheimnisvollen unterbewußten Inkubation und Maturation von Motiven beruhten, „es war einfach so, daß die Trance-Emotionen als ein Zustand der Erhebung nach dem Erwachen noch anhielten“ [1].

Das Anhalten von Gefühlen und Emotionen nach teilweisem oder gänzlichem Vergessen ihrer Ursachen ist eine häufige Erscheinung des alltäglichen Lebens. Tom, ein geschwätziger Idiot, sagt uns mit großer Begeisterung, daß er eine ganz wundervolle Mahlzeit gehabt hat; aber fragt man ihn, was er gegessen, so wird er sprachlos [2]. Das angenehme Gefühl ist noch da oder wird durch die Erwähnung der Mahlzeit wieder geweckt, aber er ist unfähig, sich an irgend etwas zu erinnern, das auf dem Tisch stand. Es ist nicht nötig, geistig defekt zu sein, um sich in Toms übler Lage zu finden. Die Psychologie hat konstatiert, daß Emotionen nicht nur anhalten können, sondern wahrscheinlich auch im Bewußtsein nach einer Unterbrechung wieder auftauchen können, ohne von den intellektuellen Inhalten begleitet zu sein, mit denen sie ursprünglich ins Bewußtsein kamen. Die Freudsche und die medizinische Literatur über Kriegsneurosen enthält viele schlagende Illustrationen dafür.

* * *

Wir sind nun bereit, zu dem Problem zurückzukehren, wie es den religiösen Mystikern erscheint. Sie behaupten, obschon sie es nicht adäquat formulieren können, göttliches Wissen komme zu ihnen während der Ekstasen und bestimme die gefühls- und willensmäßigen Veränderungen, deren sie bei Rückkehr zur Besinnung gewahr werden. Dieser Glaube an eine unaussprechliche intellektuelle Offenbarung läßt sich nicht annehmen, sofern sich seine Wahrheit nicht erweisen läßt durch etwas Objektiveres als die eigne Überzeugung des Mystikers, denn wir haben eben herausgefunden, daß das Trance-Erlebnis reich an Phänomenen ist, die die Illusion transzendenter Offenbarung hervorrufen können.

Da die behauptete Offenbarung sich nicht adäquat in Worten ausdrücken läßt, und da bloße Gewißheit kein Beweis der Wahrheit ist, so ist die einzige übrigbleibende Grundlage des Beweises das Gebaren des Subjektes nach der Offenbarung. Es könnte in Charakter und Temperament so verändert sein, daß es zum Zugeben übermenschlicher Aktion nötigte. Aber nichts, was den uns bekannten Mystikern begegnet ist, geht über Veränderungen und Umwandlungen hinaus, die sich auf natürliche, physische oder psychische Ursachen zurückführen lassen. Man darf in diesem Zusammenhang nicht den Einfluß des Glaubens an göttliche Intervention übersehn. Die Tragweite dieses Faktors ist auf den vorangehenden Seiten hinreichend angezeigt worden.

Der Skeptizismus betreffs Offenbarung wird zum vollkommenen Unglauben, wenn wir erfahren, daß unter Bedingungen, die im ekstatischen Trance (ob künstlich oder nicht) realisiert werden, unbedeutende und sogar absurde Ideen das Aussehen intellektueller Größe annehmen können. Die Darlegung dieser Tatsache wird den Schlußteil unserer Demonstration des illusorischen Charakters des Eindrucks intellektueller Offenbarung im mystischen Trance bilden.

Jacobson, der jede mögliche Beobachtung machen wollte, während er unter Lachgas war, rief nach Ausweis der damals gemachten Aufnahme aus: „Ich habe eine Entdeckung gemacht; ich habe eine Entdeckung gemacht!

---

[1] Morton Prince, The Dissociation of Personality, Longmans, Green & Co., 1913, p. 352. Um diese Illustration ganz zu verstehn, s. das ganze Kapitel. Es sei bemerkt, daß die oben genannten Gefühle und Emotionen sich, bei einem Menschen mit wechselnden Stimmungen, leicht genug als direkte Folge eines ausruhenden Trance hätten einstellen können.

[2] Henry Goddard, Psychology of the Normal and Subnormal, p. 162.

Das sekundäre Bewußtsein ..." Hier ist seine eigene Aussage nach der Rückkehr zum normalen Bewußtsein: „Es schien, als ob ich gesagt hatte, „das sekundäre Bewußtsein ist das primäre Bewußtsein", und ich wollte fortfahren und sagen, daß dasselbe Ich in beiden gegenwärtig war, ... aber ich hörte auf, wegen der Schwierigkeit, die Sache in Worte zu fassen, und aus Mangel an Kraft." Die Zeugen sagten aus, daß er nach den Worten „das sekundäre Bewußtsein" aufhörte. Er hatte offenbar, in dem Augenblick oder danach, das übrige bloß gedacht. Er war weiter unter dem Eindruck, daß, wie er das Dahinschwinden des Bewußtseins beobachtete, dieser Gedanke in seinem Sinn war: „Deine Persönlichkeit muß in ihrem Kerne psychologisch sein, wenn du in diesem Augenblick an derlei Dinge denkst"[1]. Nun hat das Beharren der Idee des Selbst, wenn die äußere Welt und sogar der Körper verschwunden sind oder im Begriff sind zu verschwinden, keine transzendente Bedeutung; und der Gedanke, daß die Persönlichkeit in ihrem Kerne psychologisch sein muß, ist unter diesen Umständen trivial genug, um nicht unsere Aufmerksamkeit zu verdienen. Und dennoch glaubte Jacobson, während er unter Lachgas war, daß er eine große Entdeckung gemacht hatte.

Sir Humphrey Davy, der seine eigene Emotion als „enthusiastisch und sublim" berichtete, war auch unter dem Eindruck, daß er merkwürdige Entdeckungen gemacht hatte: „Ich versuchte die während des Experimentes gemachten Entdeckungen mitzuteilen, aber meine Gedanken waren schwach und undeutlich; eine Sammlung von Ausdrücken präsentierte sich, und mit der intensivsten Überzeugung und prophetischer Manier rief ich aus: „nichts existiert als der Gedanke, das Universum besteht aus Eindrücken, Ideen, Freuden und Schmerzen"[2]. Das unterscheidet sich nicht sehr von der „Entdeckung" Jacobsons, Dunbars und vielen andern[3].

In unsern eigenen Experimenten mit Äther und Lachgas machten drei von vier Personen ähnliche Beobachtungen. Im Fortschritt des Verlustes der Gewalt über den Körper und körperlicher Empfindungen hatte eine ein „überlegenes Gefühl", daß es die Leute erstaunen würde, wenn sie ihnen später erzählte, daß „der Wille schließlich doch ein separates Ens ist". Zwei der Personen standen unter dem Eindruck der bleibenden Realität des Selbst in Gegenwart des verschwindenden Organismus. Der letzte oder einer der letzten Gedanken von einem war, das Ego ist eine bestimmte und unzerstörbare Einheit". Professor Hill beobachtete im Experiment mit Chloroform und Äther, er sei nie seltsamer bewußt gewesen „der einen unbezweifelbaren Tatsache — des Bewußtseins der Selbstheit"[4].

---

[1] Edmund Jacobson, Americ. Journ. of Psychol. Vol. 22, 1911, p. 335—336.

[2] Nach Sir Crichton-Browne, Lancet, loc. cit.

[3] Dunbar schreibt in The Light thrown on Psychological Processes by the Action of Drugs: „Meine eigne Erfahrung unter Äther werde ich nie vergessen ... In meinem Geiste schien das Denken wie ein Mühlrad herumzugehn. Nichts ging verloren — jedes winzige Phänomen schien an seinen Ort zu fallen als logisches Ereignis im Universum. Wie in Sir William Ramseys Erfahrung schien alle so absolut. Es war entweder Ja oder Nein. Entweder war dies Wirklichkeit oder nicht. Wenn nicht, dann schien es mir im Wesen der Dinge zu liegen, daß ich die Realität niemals erfahren konnte. Dann dämmerte es mir, daß die einzige logische Position der subjektive Idealismus sei, und deshalb müsse meine Erfahrung Realität sein. Dann begann ich allmählich zu realisieren, daß ich das Eine sei, und das Universum, dessen Prinzip ich war, sich in Ganzheit balancierte. Jeder Gedanke schien sich zu einem logischen Schlusse zu kämpfen; jede winzige Bewegung in der Welt außerhalb meines Bewußtseins stellte vollkommen logische Schritte dar in dem endgültigen Ausgleich." — Proc. Soc. Psychol. Research, 1905, XIX, p. 73—74.

[4] Of the Loss and Recovery of Consciousness under Anaesthesia, Psychol. Bull., Vol. 7, 1910, p. 79.

Erwägt man, daß es wohl keine zentralere, tiefer in uns eingewurzelte Idee als die des Selbst gibt, und daß im Trance die Verdunkelung oder das Verschwinden der Körperwelt und des Körpers die Idee des Selbst isoliert und damit hervortreten läßt, so kann die Andauer der eben berichteten Eindrücke nicht mehr überraschen.

Der Leser mag sich erinnern, wie Symonds, der an göttliche Intervention nicht glaubte, sich ebenfalls in seinen Trancezuständen mit der Idee des Selbst beschäftigte; aber es waren die wunderbaren Veränderungen, die es erlitt, und die Furcht vor seiner Auslöschung, die seine Aufmerksamkeit fesselten.

Sir Humphrey Davy macht die bezeichnende Bemerkung, daß, was die Personen betrifft, mit denen er experimentierte, Personen von intellektueller Bildung und Distinktion, „die Gedanken in neun von zehn Fällen mit einer großen Entdeckung, der angeblichen Lösung eines kosmischen Geheimnisses zusammenhingen", während bei Allerweltsleuten die Gefühle, wenn auch angenehm, doch „in keiner Weise bemerkenswert sind". Er hätte hinzufügen können, daß die behauptete Entdeckung gewöhnlich sich auf ein Problem bezieht, womit die Person sich befaßt hat. Ein anästhetisierter Patient deutete die „absonderlichen Gedanken", die er vergeblich zu formulieren suchte, dahin, sie enthielten die Erklärung seiner rätselhaften Krankheit [1]. Aus dem schon erwähnten „sinnlosen" Traum erwacht, „fühlt" John Masefield, voll von unbefriedigter Sehnsucht nach der toten Ottalie, „er habe spirituell das mysteriöse Leben jenseits des unseren begriffen und erfahren, endgültig, für immer, daß Ottalies Seele an seine Seele gebunden sei mit Banden, die größere Kräfte als die seinen geschmiedet hätten" [2].

Es ist gelegentlich möglich, die defektiven geistigen Prozesse, die im Trance falsche oder inadäquate Lösungen verschulden, ziemlich genau zu beobachten. Unter den vor vollkommenem Schlaf beobachteten Träumen berichtet Hollingworth einen in diesem Zusammenhang besonders interessanten. H., der Beobachter, lag mit Grippe zu Bett und warf sich von der Seite auf den Rücken, dann auf die andere Seite. Sein Bericht lautet wie folgt: „Im Herumwerfen gingen mir die Zahlen 50, 2, 36 im Kopf herum; sie erschienen klar visuell als 5236 und akustisch als „zweiundfünfzig — sechsunddreißig". Das aber (50, 2, 36) waren die Kombinationsnummern meines Schließfachs auf dem Gymnasium, das ich öffnete, indem ich den Knopf links-rechts-links-rechts, viermal, drehte, ganz so wie ich mich jetzt im Bett herumwarf. Im Herumwerfen tönten und tönten die Zahlen mir im Kopf, die linke Seite schien 52, die rechte 36, der Rücken 5236. Mir schien, wenn ich diese Zahlen in die richtige Kombination zaubern könnte, daß ich eine bequeme Lage finden könnte [3]".

In diesem Traum war H. sich vage bewußt, daß gewisse Zahlen und Drehbewegungen zu der Lösung eines Problems gehörten. Aber weder die genaue Natur des Problems (Öffnen eines Fachs), noch die Natur der nötigen Drehbewegungen (Bewegung eines Schlüssels im Schloß) war seinem schläfrigen Geist klar gegenwärtig. Mangels dieser korrekten Ideen wurde die „gefühlte" Potenz der Zahlen verbunden mit dem Versuch, eine allgemeine Unbehaglichkeit durch Änderung der körperlichen Lage zu erleichtern. Die Zahlen und das tatsächliche Problem, körperliche Erleichterung zu finden, verbanden sich nicht wegen irgendeiner logischen Beziehung. Sie waren wahrscheinlich aufeinander bezogen durch ein gemeinsames Gefühl: Die Unannehmlichkeit, die Lade nicht gleich öffnen zu können, und jetzt die Unannehmlichkeit, nicht körperliche Behaglichkeit finden zu können. Ein ganz wacher Geist hätte diesen Gedanken als nicht zur Sache gehörig abgewiesen.

Wenn in diesem Beispiel sich nicht die Überzeugung von einer Lösung bildete, war es wohl deshalb, weil die Unbequemlichkeit anhielt, bis der Träumer gänzlich aufwachte oder völlig einschlief. Wäre eine Lösung gekommen, so wäre sie wahrscheinlich nicht von einem Gefühl der Sublimität begleitet gewesen, denn an dem Problem selbst war nichts, das selbst einem unkritischen Geist eine

---

[1] Of the Loss and Recovery of Consciousness under Anaesthesia, Psychol. Bull., Vol. 7, p. 79, 1910.

[2] Multitude and Solitude p. 51.

[3] The Psychology of Drowsiness, Americ. Journ. of Psychol. Vol. 22, 1911, p. 102.

große Leistung nahegelegt hätte; die unheimlichen, mysteriösen Gefühle, die gewöhnlich bei narkotisch erzeugten Trances da sind, fehlten offenbar.

Die Ursachen des Eindrucks mystischer Offenbarung lassen sich z. T. so zusammenfassen: Im Zustand verminderter und herabgestimmter Geistestätigkeit, wie sie den Trance kennzeichnet, können gewisse Empfindungen, oder das Verschwinden gewisser Empfindungen, gewisse Gefühle und gewisse Gemütsbewegungen — die in gewissen Fällen rein physiologischen Ursprung haben — den Gedanken einer großen Leistung veranlassen. Wir beziehn uns besonders auf die Gefühle von „Ausdehnung", „Inflation" und „Vergrößerung", die von einigen Beobachtern erwähnt werden, die Hyperästhesien, die am besten durch den Photismus illustriert werden, den Verlust der Haut- und anderer Empfindungen, die den Eindruck der Levitation ergeben, und gewisse emotionelle Erfahrungen, die „Emotionen der Größe", „der Sublimität" u. dgl. genannt werden.

Diese Empfindungen, Gefühle und Gemütsbewegungen können (und tun es zuweilen) Ideen von erhabenen oder wunderbaren Dingen eingeben, wie im Fall der Idee der Levitation; oder sie können die Idee veranlassen, daß große Probleme eine Lösung gefunden haben. Hinsichtlich dieses letzten Vorkommnisses kann zweierlei geschehn: 1. Ein großes Problem ist dem Geist gegenwärtig, ist aber nicht gelöst. Trotzdem hält der desorganisierte Geist die Gefühle und Gemütsbewegungen, die durch das Problem selbst bestimmt werden, oder unabhängig vom Problem vorhanden sind, für Anzeichen der adäquaten Lösung des Problems. 2. Die Person im Trance findet tatsächlich eine ihr annehmbare Lösung, aber der voll erwachte Geist entdeckt, daß sie schmerzlich unzulänglich ist. Sie erweist sich als eine Lösung, wie sie allen in den Träumen des Schlafs oder in irgendeinem andern Trance-Zustand kommen.

Von einer zulänglichen Lösung eines großen Problems, die beim Erwachen vergessen war, ist kein befriedigender Beweis zu unserer Kenntnis gekommen.

Die Überzeugung drängt sich uns daher auf, daß wir hier vor einer der am weitesten verbreiteten, zähesten und machtvollsten Illusionen stehen, denen der Mensch unterworfen ist.

Die Klarheit und Gewißheit unaussprechlicher Offenbarung.

Dem Leser ist wahrscheinlich aufgefallen, wie beharrlich die Ausdrücke Klarheit und Gewißheit in Verbindung mit unaussprechlicher Trance-Offenbarung wiederkehren. Die Verbindung ungewöhnlicher Klarheit mit etwas der Aussprache Spottendem hat etwas Rätselhaftes. Es wird dienlich sein, den kurzen Bemerkungen, die wir über diesen Gegenstand machen wollen, eine Zusammenstellung von ein paar der Illustrationen, die über dies Buch zerstreut sind, vorauszuschicken.

Während eines Lachgas-Trance suchte Sir Humphrey Davy eine Entdeckung, die er gemacht zu haben glaubte, mitzuteilen: „Eine Sammlung von Ausdrücken", schrieb er, „präsentierte sich, und mit der intensivsten Überzeugung und prophetischer Manier rief ich aus, nichts existiert als der Gedanke."

Bei unsern eigenen Experimenten mit Äther schilderte eine der Personen ihre Entdeckung so: „Mit vollkommener Klarheit kam mir der Gedanke, daß die Antiintrospektionisten (die behaviourists) die Dinge nie so gesehn

hatten, wie ich sie jetzt sah. ... Es war so deutlich, ich konnte genau Gedanken prüfen, die an mir vorbeimarschierten usw."

Dr. Weir Mitchell hatte nach Mescal von den Dingen um ihn „ein bestimmtes Gefühl", daß sie „eine positivere Existenz als gewöhnlich hätten" [1]; und Hollingworth stellt in seiner Beschreibung der Schläfrigkeit fest, daß „im schläfrigen Zustande wie im Traumleben, die Bilder an Intensität die klarsten Bilder des wachen Zustandes bei weitem zu übertreffen scheinen." Tennyson fühlte bei Trancezuständen, die durch die Wiederholung seines eigenen Namens herbeigeführt waren, daß „die Individualität selbst sich aufzulösen und in ein unbegrenztes Sein zu vergehn schien, und dies kein wirrer Zustand, sondern der klarste der klarsten, der gewisseste der gewissesten, ... gänzlich unsagbar". Lowell, eines Abends spät „inspiriert", „sprach mit der Ruhe und Klarheit eines Propheten". Trotzdem sahen seine philosophischen Konstruktionen nie das Licht des Tages. Madeleine verstand mit absoluter Klarheit und Gewißheit eine Vielheit von Mysterien, darunter die Trinität und die unbefleckte Empfängnis [2].

Soll in diesen Beschreibungen der Ausdruck „Klarheit" mitbedeuten exaktes, detailliertes und vollständiges Wahrnehmen oder Verstehen, so würden wir ihn falsch gebraucht nennen. Im Trance ist der Eindruck der Genauigkeit und Vollständigkeit von Wahrnehmen und Verstehen gewöhnlich eine Illusion. Die besten Beobachter unter den christlichen Mystikern haben das bemerkt, obwohl sie seine volle Bedeutung nicht verstehen konnten. Santa Theresa entdeckte mit Überraschung, daß sie das Verlangen ihrer Freunde nicht befriedigen konnte, die die Farbe der Augen Christi wissen wollten. All ihre Bemühungen schienen lediglich „die Vision zum Verschwinden zu bringen". Sie machte eine ähnliche Beobachtung gelegentlich einer strahlenden Vision der Jungfrau: „Ich konnte nichts Besonderes im Gesicht der hl. Jungfrau bemerken; ich sah bloß im allgemeinen, daß es herrlich schön war" [3].

Gleiches gilt von den Visionen des Vorschlafzustandes. Bernard Leroy berichtet folgende interessante Beobachtung: „Als ich Anatomie studierte, litt ich ziemlich häufig an einer hypnagogischen Halluzination, wie sie Medizinstudenten wohlvertraut ist. Während ich mit geschlossenen Augen im Bett lag, konnte ich mit großer Bestimmtheit und vollkommenem Gefühl der Objektivität das anatomische Präparat sehen, mit dem ich mich tagsüber beschäftigt hatte: die Ähnlichkeit war genau, der Eindruck der Wirklichkeit und, wenn ich mich so ausdrücken kann, des intensiven Lebens, der davon ausging, war vielleicht intensiver, als wenn ich vor dem wirklichen Objekt gestanden hätte. Es schien mir auch, daß all die Einzelheiten, jede Arterie, Vene, Muskelinsertion, all die verschiedenen Züge, die mir während des wachen Lebens so schwer wurden, zu behalten und visuell zu erinnern, mir da vor Augen standen. ... Da diese Halluzination viele Male stattgefunden hatte, konnte ich mir eine bestimmte Meinung darüber bilden. Schon bei der zweiten oder dritten Wiederholung gewann ich die Gewißheit, daß die Fülle von Einzelheiten, der Reichtum der Vision, lediglich eine Illusion war. Trotz des ersten Eindrucks umfaßte die

[1] Fernberger, Observations on Taking Peyote, Americ. Journ. of Psychol., Vol. 34. 1923, p. 269—270, fiel die Klarheit — nicht die Intensität — der kinästhetischen und anderer Empfindungen auf.

[2] P. Janet, Une Extatique, p. 234.

[3] Autobiographie, Kap. XXXIII, S. 426.

Halluzination viel weniger Einzelheiten als die willkürlich erinnerten Bilder des Wachlebens" [1].

Diese Illusion der Vollständigkeit des Details — gewöhnlich Klarheit genannt — findet nicht nur im geistigen Leben des Trance statt, sondern auch, wenigstens bei bestimmten Personen, im gewöhnlichen wachen Leben. Es gibt Personen, die denken, die Erinnerung an das, was sie gesehen haben, sei so klar wie ihre tatsächlichen Wahrnehmungen. Und doch, wenn solch eine Person aufgefordert wird, z. B. ihr geistiges Bild eines Gebäudes im Detail zu beschreiben, oder auch nur die Fenster darin zu zählen, wird sie die Aufgabe gewöhnlich unmöglich finden.

Die eigentümliche Klarheit der Konzeptionen oder Perzeptionen im Trance hängt nicht von der Fülle des Details ab, sondern von Simplizität, Isolation und Intensität. Je einfacher und isolierter etwas ist, desto klarer wird es gesehen. Große Intensität des Anreizes ist zu klarer Wahrnehmung nicht notwendig; jedoch bis zu einer Maximalgrenze erzeugt vermehrte Intensität vermehrte Klarheit.

Die ersten beiden dieser Bedingungen der Klarheit und oft auch die dritte werden im Trance in ungewöhnlichem Maße realisiert. Die Reduktion und Degradation des geistigen Lebens vereinfacht und isoliert die Gegenstände des Denkens; und die Benommenheit der höheren (der „intellektuellen") Zentren neigt wahrscheinlich in einem bestimmten Stadium des Trance dazu, die Intensität der sensationellen und affektiven Prozesse zu vermehren.

Hinsichtlich der Abhängigkeit der Gewißheit von der Klarheit ist zu sagen, daß Klarheit nicht die einzige Bedingung der Gewißheit ist: einer Behauptung, die ganz klar ist oder scheint, kann eine andere, die ebenso klar ist, widersprechen oder zu widersprechen scheinen. Doch Klarheit führt zur Gewißheit, und zweifellos auf Grund dieser Beziehung trifft man diese zwei Termini so oft in den Behauptungen der Mystiker zusammen an.

Die oben auseinandergesetzten Bedingungen der Klarheit sind auch Bedingungen der Gewißheit. Geistige Vereinfachung neigt dazu, durch Ausschaltung von Widersprüchen oder Verwicklungen, die Anlaß zum Zweifel sein könnten, Gewißheit über das, was im Bewußtsein verbleibt, herbeizuführen. Wenn nur eine einfache Idee im Geiste ist, würde Unsicherheit in bezug auf sie einen pathologischen Zustand bedeuten. Aber die Geradezuheit, die Bombensicherheit gewisser Giftberauschungen, z. B. Alkohol [2], beruht nicht allein auf geistiger Vereinfachung; sie ist z. B. Ergebnis vermehrter Intensität der motorischen Erregung: der „Wille" zum Handeln involviert den „Willen" zum Glauben.

Die vorstehenden Erwägungen führen, wie es scheint, zu dieser Behauptung: die Klarheit und Gewißheit dessen, was in Trance-Zuständen erfahren wird, hat zur Wahrheit oder objektiven Wirklichkeit keine unzweideutige Beziehung.

---

[1] Bernard Leroy: La Nature des Hallucinations, Rev. Philos. Vol. 63, p. 605—606, 1907. In einem bemerkenswerten Artikel über „Visions Intellectuelles" handelt der gleiche Verfasser kurz von der unaussprechlichen Offenbarung, die er als eine von drei Klassen „intellektueller Visionen" aufnimmt. Die Illusion des Verstehens wird nach ihm erzeugt, wenn gewisse „intellektuelle Gefühle", die normalerweise jede intellektuelle Tätigkeit begleiten, in Abwesenheit dieser Tätigkeit erzeugt werden. Die Illusion beruht auf einem Mechanismus, dem ähnlich, mittels dessen er in einem früheren Artikel die Illusion des Schon-Gesehen-habens von etwas, das man in Wirklichkeit nie gesehen hat, erklärt.

Diese Anregung, so wertvoll sie ist, kann nicht als erschöpfende Erklärung des Phänomens angesehen werden. — „Interprétation Psychologique des „Visions Intellectuelles" chez les Mystiques Chrétiens. Rev. de l'Histoire des Religions, Tom. 55, p. 1—50, 1907. Siehe p. 17—25.

[2] Es gibt Narkotika, die anscheinend mit jeder Dosis Mißtrauen und Zögern herbeiführen, aber diese bewirken keine vermehrte motorische Tätigkeit, wie es der Alkohol zum Beispiel tut.

Mystische Versicherungen von Klarheit und Gewißheit brauchen uns nicht sehr zu beschweren; das, woran sich diese Eindrücke heften, ist als wahr nur insoweit zu betrachten, als es durch Experiment verifiziert oder insoweit als es mit festgestelltem Wissen in Übereinstimmung ist [1].

Die Hypothese einer höheren Intelligenz im Trance.

Eine der wichtigen Verallgemeinerungen, die sich uns aufdrängt, ist, daß narkotischer Trance, suggestiver Trance und krankhafter Trance und der Schlaf darin ähnlich sind, daß sie eine Beschränkung und Herabstimmung des geistigen Lebens bedeuten.

Die niederen intellektuellen Prozesse werden zuerst in Mitleidenschaft gezogen. Wenn die Wahrnehmung, sowohl der Außenwelt wie des Körpers, aufgehört hat, können noch Ideen gegenwärtig sein, und sie können sogar eine auffallende Klarheit besitzen. Sie wechseln mit den Umständen und spiegeln vorherrschende Präokkupationen oder Interessen. Sie können erhabenen Gegenständen gelten, wie der Seele, ihrer Unabhängigkeit vom Körper, ihrer Unsterblichkeit, Gott usw. Aber wann immer das Denken an sich beobachtet werden kann, erweist es sich von vereinfachter, rudimentärer Art: es verfährt in seinen Schlußfolgerungen und Ergebnissen nach Daten, die erstaunlich unvollständig und schief sind. Diese Verarmung steigert sich mit gesteigerter Tiefe des Trance, und schließlich kann Denken und Fühlen in totaler Bewußtlosigkeit enden.

In einer seiner Predigten sprach der Mystiker Tauler also: „Zu diesem Hause (seiner innersten Seele) muß der Mensch nun gehn und völlig verlassen und aufgeben seine Sinne und alles Sinnliche, wie es in die Seele gebracht wird und wahrgenommen von den Sinnen und der Einbildung. Und er muß auch alle Ideen und Formen wegtun, sogar die Begriffe der Vernunft und alle Tätigkeit seiner eignen Vernunft" [2]. Und Santa Theresa, der Lieblingsführer der meisten katholischen Schriftsteller über die Mystik, sagt: „Wenn ihr mich fragt, wie es möglich ist, daß wir bei so großer Aufhebung all unserer Kräfte und all unserer Sinne, daß sie wie tot sind, doch etwas hören und verstehn, so erwidere ich, daß das ein Geheimnis ist, das vielleicht kein Geschöpf versteht" [3].

Trotzdem meinen die Mystiker, daß im ekstatischen Trance der Geist eine göttliche intellektuelle Tätigkeit erlangt, und sie sprechen von einer „Er-

[1] Hinsichtlich des Gewichts, das der vom Mystiker gefühlten Gewißheit beizulegen ist, finden wir uns in Übereinstimmung mit Delacroix (Etudes d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme, p. 380—381) und mit George A. Coe (The Sources of the Mystical Revelation, Hibbert Journal, Vol. 6, p. 359—372, 1907); und ferner, wenn wir ihn richtig verstehn, mit Pratt. An der folgenden Stelle, wo sich letzterer bemüht zu zeigen, wie tief der Glaube an Gott wurzelt, verstehe ich ihn dahin, daß er eine subjektive, psychologische Erfahrung ohne die Behauptung ihrer Gültigkeit beschreiben will: „Dieser Glaube ist nicht das Ergebnis eines Argumentes, das auf einer emotionellen Erfahrung beruht; es ist eine unmittelbare Glaubenserfahrung. Es ist eine organische, eine biologische Angelegenheit und hat daher eine Stärke und Gewißheit, die ihren Besitzer ganz über die Sphäre des Zweifels erhebt. Diese absolute Gewißheit ist für die Religion des Fühlens zu allen Zeiten und in allen Glaubensbekenntnissen charakteristisch." — The Psychology of Religious Belief, p. 295.

[2] Tauler, zitiert nach Hocking The Meaning of God in Human Experience p. 373.

[3] Inneres Schloß, Sechste Wohnung IV, S. 431—432. Vgl. damit die amüsante Stelle, die in diesem Buch S. 138 angeführt ist. Siehe auch Leben XII, S. 135; XVIII, S. 199 usw.

In einer Abhandlung über Mescal, die uns eben bekannt wurde, berichtet S. W. Fernberger, daß er einen „bemerkenswerten" Eindruck gesteigerter Fähigkeit zu prüfen versuchte, nur um vom Gegenteil überzeugt zu werden. — Observations on Taking Peyote, Americ. Journ. of Psychol. Vol. 34, p. 270, 1923.

Elmer Jones (Psychol. Rev. 16, p. 52) stellt fest, daß in den frühen Stadien der Chloroformberauschung „die tieferen Bewußtseinszustände vollkommen normal sind. ... Das Gedächtnis ist nicht beeinträchtigt." Wenn dies überhaupt richtig ist, so gilt es nur von den allerleichtesten Graden des Trance. Vgl. die Experimente mit Alkohol in Kap. VII dieses Buches.

leuchtung des Verstandes". Sie glauben, daß eine Intelligenz höherer Art in wunderbarer Weise die Stelle der gewöhnlichen einnimmt, oder sie sagen mit Poulain, „die ganze Fülle des Verstandes werde in der Verzückung bewahrt", oder sogar „in der wahren Ekstase wächst die geistige Fähigkeit in überraschender Weise" [1]. Das ist kaum überraschend, da die Mystiker annehmen, daß die Eindrücke der Erhabenheit, Sublimität, Offenbarung, deren man sich bei Rückkehr zu vollem Bewußtsein erinnert, die Gegenwart eines offenbarenden intellektuellen Inhalts während des Trance anzeigen [2].

Neuere psychologische Erforscher der Mystik haben unter dem Eindruck der Überzeugung von Erleuchtung, die sie nicht als eine Illusion deuten konnten, den Begriff eines Unter- oder Nebenbewußtseins zu Hilfe gerufen. Sie haben gesagt: „Aber die höheren mystischen Flüge, mit ihrer Positivität und Abruptheit, sind sicherlich doch Produkte keiner solchen bloß negativen Lage. Es scheint viel vernünftiger, sie Einbrüchen aus dem unterbewußten Leben zuzuschreiben, von deren zugeordneter zerebraler Tätigkeit wir bis jetzt nichts wissen" [3]. Diese Ansicht, die William James ausspricht, ist auch die, welche Flournoy vorzieht [4]. Es ist billig hinzuzufügen, daß der letztere sie ohne viel Befriedigung als die wahrscheinlichere der ihm verfügbaren Theorien annahm.

Der Zwang, eine erhabene Intelligenz anzunehmen, die die verschwindende natürliche Intelligenz verdränge, oder einen Einfluß von einem Unterbewußtsein aus, verschwindet, sobald der Eindruck der Offenbarung als eine Illusion erklärt werden kann.

[1] Poulain, loc. cit. S. 258. Ein Abschnitt seines Buches heißt „Die Erweiterung der Intelligenz während der Ekstase" (S. 277—281).

Wer glaubt, im ekstatischen Trance enthülle sich Gott, und doch weiß, in diesem Zustand höre das gewöhnliche geistige Leben auf, steht vor Schwierigkeiten, die interessant durch folgende Zitate aus Sharpe beleuchtet werden:

„Realisation (Gottes) in Gedanke und Gefühl" ist nicht experimentelle (unmittelbare) Kenntnis Gottes; Gedanke und Gefühl können erkennen quod est — daß er existiert; aber sie können nicht sehen quid est — was er in seinem eignen absoluten Sein ist" (26). Nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise kann in mystischer Ekstase Idee oder Gedanke nicht sein; „sie hat nichts vor sich als eine absolute Leere". „Aber die Leere füllt sich durch die göttliche Gegenwart und durch übernatürliche Kraft". „Der Geist macht sich nicht frei, sondern wird aus seinen normalen Beziehungen zur Außenwelt herausgenommen durch grade diese Gegenwart und Einwirkung, die ihre Stelle ersetzen. Die mystische Kenntnis Gottes ist, hinsichtlich allem natürlichen Wissen und Licht, lediglich „Ignoranz" und „Finsternis" (23—24).

Die geistigen und körperlichen Reaktionen, die in der von Ideen und Gedanken befreiten Seele aus Gottes Eingreifen sich ergeben, „brauchen sich nicht wesentlich von denen zu unterscheiden, die gewöhnlich durch Empfindungen bewirkt werden". „Es scheint nichts Unmögliches oder auch nur Irreguläres an dem Gedanken zu sein, daß Bewußtsein und Intelligenz ihrem normalen Laufe auf einer Grundlage supersensibler Ideen folgen können, die ihnen nicht mittels der Sinne, sondern durch übernatürliches und göttliches Dazwischentreten präsentiert werden. ... Es ist wenigstens ganz denkbar, daß Gott sich als unmittelbar gegenwärtig erfassen lassen mag, lediglich indem er das Bewußtsein auf dieselbe Weise reizt, wie es gewöhnlich gereizt wird durch die von Sinneseindrücken abstrahierte Idee, die in diesem Falle fix und fertig gegeben werden kann, statt vom Intellekt konstruiert zu werden" (31—32). — A. B. Sharpe, Mysticism: Its true Nature and Value, London, Sands and Co., 1910.

[2] Die fortschreitende Beschränkung und Herabstimmung der geistigen Tätigkeit, die alle Typen des Trance kennzeichnet, kann zurückgeführt werden auf eine progressive Dissoziation der Nervenelemente, d. h. die Aufhebung dessen, was geschieht, wenn Erkenntnis gewonnen wird. Diese Hypothese findet vielleicht Bestätigung in den Beobachtungen von Physiologen, daß Narkotika — wie Laudanum, Äther usw. — Toxaemia, „Shock" und Schlaf eine ähnliche Beschränkung und Herabstimmung der Reflexbewegungen bewirken. Sie alle führen eine Reduktion dessen herbei, was Head „Vigilance" nennt. — Henry Head, „The Conception of Nervous and Mental Energy", Ber. Internat. Congress. of Psychol., Oxford, 1923.

[3] Anm. zu S. 427 von The Varieties of Religious Experience.

[4] Une Mystique Moderne, p. 178—181.

Kapitel XI.

Das Gefühl unsichtbarer Gegenwart und göttlicher Führung.

Der in der christlichen Mystik realisierte Trance erreicht die wesentlichen Ziele der Anbetung durch das wenigstens theoretisch vollkommenste Mittel, nämlich die vertraute Gemeinschaft oder Vereinigung mit einem allmächtigen, gerechten und liebenden Wesen. Eine gute und allmächtige Persönlichkeit zu lieben und von ihr geliebt zu werden, ist das wirksamste Mittel, das menschliche Herz zu beleben und seine wesentliche Sehnsucht zu erfüllen.

Natürlich brauchten nicht erst die christlichen Mystiker das Befriedigende der Gemeinschaft mit Gott zu entdecken. Der wundervolle hebräische Psalm: „Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln. Er weidet mich auf einer grüne Aue“ usw. ist ein früher Ausdruck dieser Entdeckung. Was die Mystiker auszeichnet ist, daß sie ein Mittel fanden und übten, die göttliche Gegenwart mit ebensolcher, ja größerer Intensität zu realisieren, als wenn sie den äußeren Sinnen tatsächlich gegenwärtig gewesen wäre. Die Definition der Mystik als der unmittelbaren, erfahrungsmäßigen Realisation Gottes ist unvollständig, aber nicht falsch. Das Quäkertum z. B., eine der wichtigeren der modernen mystischen Bewegungen, soll „zunächst die Verkündung eines Erlebnisses gewesen sein. Die Bewegung entstand und empfing ihre ursprüngliche Kraft durch Personen, die einer Göttlichen Gegenwart nicht weniger tief bewußt waren, als sie einer Welt im Raum waren.“

* * *

Das Erlebnis göttlicher Gegenwart bedeutet viel mehr als der bloße Gedanke der Gegenwart Gottes. Im Moment der plötzlichen Theophanie war M. E. so heftig bewegt, daß er nicht mehr stehen konnte, es war als ob die Güte und Macht Gottes ihn durchdrängen. Die Realisation Gottes durch Mrs. Pa. war so „wunderbar“, daß sie tagelang in ehrfürchtigem Schrecken vor dieser Erfahrung herumging. Miß X. berichtet, daß das Gefühl von Gottes Gegenwart sie mit „übermächtiger Fülle“ überkam. Sie war unfähig, „das Gefühl von Vertrautheit, Verständnis und Sympathie“ auszudrücken, das die Gegenwart ihr gab. Sie war so sehr ein Teil von ihr, daß die Kommunion ohne Worte oder auch nur Gedanken vor sich ging. Sie fühlte „Trost und Kraft in sich einströmen“. Eine andere Naturwissenschaftlerin beschreibt in ähnlicher Krise das Bewußtsein der Gegenwart des Vaters, der Berührung seiner Hand als gleich stark und wirklich für sie wie das irgendeiner körperlichen Gegen-

[1] A Scientist's Confession of Faith, Broschüre der Americ. Baptist. Publ. Soc., Philadelphia, 1898.

[2] Autobiographie der Santa Theresa XXVIII, S. 84.

wart. Die Schriften der klassischen Mystiker enthalten viele ähnliche Beispiele. Eines der am besten beobachteten von den vielen, die Santa Theresa berichtet, ist das folgende:

„Am Tage St. Peters, als ich beim Gebet war, sah ich in meiner Nähe, oder vielmehr ich fühlte — denn ich nahm weder mit den Augen des Körpers noch mit den Augen der Seele irgend etwas wahr — ich fühlte Christus in meiner Nähe und ich wußte, er war es, der zu mir sprach ..... Mir schien, daß er mir immer zur Seite schritt; und da es nicht eine Vision der Phantasie war, wußte ich nicht, in welcher Gestalt ..... aber er war immer an meiner rechten Seite, ich fühlte ihn sehr klar."

* * *

Es wäre irrig anzunehmen, daß diese Überzeugung von einer eindrucksvollen Gegenwart, konkreter wirklich als was die Augen sehn und die Hände fühlen, nur im religiösen Leben vorkomme. Sie ist an sich so wenig ein religiöses Phänomen wie der ekstatische Trance. Viele Leute gibt es, die sie außerhalb aller religiösen Zusammenhänge erlebt haben. Einer Sammlung, die Zeitschriften entnommen ist, entlehne ich zwei Beispiele, die wenig mehr als alltäglich sind.

Miss L. „Eine junge Frau saß um halb Zwölf nachts im elterlichen Wohnzimmer und wartete auf die Rückkehr ihres Vaters. Ihre Mutter lag in der Nähe auf einem Divan und schlummerte. Sie selber las ein Buch, in das sie gänzlich vertieft war. Sonst war niemand im Hause wach. Während sie las, wurde sie leicht durch das Gefühl beunruhigt, daß in der Ecke gegenüber dem Divan ihrer Mutter jemand im Zimmer war. Sie sah auf und erwartete ihren Vater zu sehn, aber sie sah niemand und fing wieder zu lesen an. Dieselbe Empfindung überkam sie drei oder viermal; aber da sie jedesmal aufblickte und niemand sah, fuhr sie fort zu lesen, da sie ihr Buch sehr fesselte. Aber plötzlich fühlte sie, daß jemand von der Ecke herüberkam und zwischen ihr und ihrer Mutter durchschritt. Sie fühlte es so lebhaft, daß sie sogar glaubte, sie sähe etwas, konnte aber nicht sagen, wie das Etwas aussähe, oder es irgendwie beschreiben. Sie war jedoch vollkommen sicher, daß jemand durch das Zimmer geschritten war. Sie fuhr auf und rief ihrer Mutter zu, ‚Was war das?' Ihre Mutter hatte nichts gesehen und gehört — aber das Mädchen bestand darauf, daß jemand vorbeigegangen war, und überredete ihre Mutter, mit ihr das Haus zu durchsuchen. Sie durchsuchten das Haus vergeblich."

Miß J.: „Wir aßen früh, da wir zu einer Hochzeit gingen. Ich zog mich in meinem Zimmer im dritten Stock an, und die übrige Familie war im zweiten. Ich konnte sie reden hören und mischte mich öfters in die Unterhaltung, indem ich die Treppe hinunterrief. Überhaupt waren wir in bester Stimmung. Plötzlich, ohne daß ich irgendeinen Grund dafür wüßte, überkam mich eine Art Schrecken. Das elektrische Licht war noch nicht angedreht, und mein Schlafzimmer, wenn auch nicht ganz dunkel, war nur vom Gaslicht aus meinem Arbeitszimmer und aus dem Korridor beleuchtet. Ich schien eine ‚Gegenwart' zu fühlen, und sie war in der Luft und bewegte sich ganz rasch etwa 6 Fuß vom Erdboden. Ich sah nicht in diese Richtung, sondern suchte mich zu beruhigen, indem ich dachte, daß so etwas mir nicht körperlich etwas tun könne, und daß, wenn es etwas Spirituelles sei, ich gerne erfahren würde, was es zu sagen habe; dann wandte ich mich um — natürlich, um nichts zu finden. Ich war immer noch nervös, und ging, sobald ich angezogen war, hinunter." Die Schreiberin dieses Briefes fügt hinzu, daß sie unter gewöhnlichen Umständen niemals im Hause ängstlich ist.

Die Realisation von dergleichen Gegenwarten, die nicht das Zeugnis der äußeren Sinne haben und dennoch die Gewißheit der Wahrnehmung besitzen, kommt ziemlich häufig vor. Sie ist außerdem dem Bereich wissenschaftlicher Untersuchung so wenig entzogen, daß sie leicht unter experimentellen Bedingungen produziert werden kann. Wir selbst haben es erfolgreich versucht. Das Subjekt des Experiments wurde in einem schwach beleuchteten Zimmer mit dem Rücken zu den Assistierenden hingesetzt, die selber schweigend etwa 25 Fuß entfernt saßen. Seine Augen waren sorgfältig bedeckt, um alles Licht auszuschließen. Man sagte ihm, daß jemand vielleicht hereinkommen und nahe ihm, hinter dem Stuhl, stehen werde, und forderte ihn auf, eine Haltung passiver Erwartung anzunehmen.

In unregelmäßigen Abständen nahte schweigend jemand, auf dicken Teppichen gehend, stand ein paar Sekunden hinter dem Stuhl des Subjekts und zog sich dann schweigend wieder zurück. In etwa der Hälfte der Fälle nahm das Subjekt das Nahen der Person nicht wahr. In den andern Fällen zeigte ihm ein Geräusch oder eine Luftbewegung das Nahen an, und es signalisierte, daß es sich einer Gegenwart bewußt sei. Diese Schlußfolgerung wurde indessen von dem Subjekt nicht mit einem Gefühl der Gegenwart verwechselt.

Von den sieben Subjekten, die an dem Experiment teilnahmen, erfuhren drei das Gefühl einer Gegenwart. Die folgenden Notizen sind ihren Beobachtungen entnommen.

A. „Ganz plötzlich kam ein Gefühl, daß jemand in meiner Nähe sei; es fand nur soweit eine Visualisation statt, daß die Person als groß empfunden wurde. Ich war sehr sicher, daß es eine Person war, und daß er oder sie hinter meinem Stuhl stand, etwas nach links, ungefähr $1^1/_2$ m weg. (Niemand war im Zimmer, noch war etwa drei Minuten lang irgendwer dagewesen.) Ich hatte ein etwas unheimliches Gefühl. Fast unmittelbar danach trat ein intensiver Wunsch auf, aufzustehn und mich nach der Person umzuwenden, um ihr ins Gesicht zu sehn während der Unterhaltung, die, wie ich fühlte, sicher folgen würde. Ich hatte keine Idee, was der Gegenstand der Unterhaltung sein würde, oder warum sie stattfinden würde. Aber der Gedanke, „eine Unterhaltung zu führen", und der Zwang zu stehen (mehr um meine geistigen Fähigkeiten besser zu beherrschen, als aus sonst einem Grunde — es war nicht aus Respekt vor einer andern Person —) waren sehr klar und nachdrücklich."

B. „Nach einem Intervall kam ein nicht sehr klares Gefühl einer Gegenwart. Dann wurde Es sehr klar gegenwärtig. ‚Auf mich herabsteigend' war die Wendung, die mir durch den Sinn zuckte. Es herrschte ein wachsendes Gefühl des Schreckens, gemischt mit Ehrfurcht. Als es soweit war, ließ sich überall eine Muskelspannung bemerken, begleitet von beschleunigtem Atem. Kurz danach begann ich zu frösteln, und darauf hatte ich ein Gefühl der Kälte, das nicht mit der Temperatur des Zimmers zusammenhing. Das Frösteln endigte in allgemeinem Zucken. Als das Frösteln begann, hatte ich das Gefühl, in meinem Stuhl zu kauern. Nach kurzer Zeit konnte ich es nicht mehr aushalten und riß mir impulsiv die Binde von den Augen, obwohl ich wußte, daß wir abgemacht hatten, das Experiment solle zehn Minuten dauern."

C. „Die Geräusche von Leuten die nahten und sich zurückzogen, das Ticken der Uhr usw. machte mir keinen Eindruck, denn ich achtete auf meine eigenen psychischen Prozesse. Die Atmosphäre schien dicker als gewöhnlich und fühlte sich gleichsam mit einer latenten Persönlichkeit geladen an. Aus dieser mehr oder weniger vitalisierten Atmosphäre suchte ich bestimmte Gegenwarten

zu formen, und lokalisierte sie in bezug auf meine eigne Stellung — links vorn, rechts vorn, usw. Es gelang mir einigermaßen; aber der Umstand, daß ich diese Gestalten bewußt mir einbildete, nahm ihnen etwas von ihrer Realität.

„Schließlich fühlte ich, ohne irgendwelche Anstrengung oder Gewalt, eine Gegenwart, die am Tisch rechts von mir und ein wenig hinter meinem Stuhl stand. Sie existierte nur in bezug auf mich — d. h. ich hatte kein visuelles oder auditives Bild von ihr, sondern fühlte sie nur. Sie sah mich nicht an, aber wie sie sich mir zuwandte und die Arme ausstreckte, als ob sie mich berühren wollte, wurde ich so von Schrecken überwältigt, daß ich das Gefühl ihrer Nähe verlor und nur meiner eigenen Tendenz gewahr wurde, zu entweichen, fast zu rennen, und meines beschleunigten Pulses".

Unsere Subjekte, darin den religiösen Mystikern ähnlich, wünschten und erwarteten die Gegenwart, aber ihre Bemühungen schienen gerade so fruchtlos. Wenn die Gegenwart überhaupt auftrat, kam sie unerwartet, nachdem sie aufgehört hatten mit dem Versuch, sie zu visualisieren oder sonstwie zu realisieren. Wir beobachteten nicht viele Fälle, wo eine visualisierte Gegenwart allmählich in ein Gefühl der Gegenwart überging. Im Gegenteil, willkürlich vorgestellte Bilder schienen ein Hindernis des Erfolges. Und alle Beobachter waren darin einig, daß das Gefühl der Gegenwart, obwohl es intensiv und bestimmt war, kein visuelles, auditives oder Tastbild umfaßte. Trotzdem wurde die Gegenwart irgendwo hinter dem Subjekt lokalisiert. Mit sehr seltenen Ausnahmen gab es keine Schwierigkeit, den Schluß auf eine Gegenwart, der auf Grund wahrgenommener Geräusche gemacht wurde, vom Gefühl der Gegenwart zu trennen. Eine erschlossene Gegenwart ließ unsere Subjekte mehr oder weniger gleichgültig, während das Gefühl der Gegenwart verschiedenartige und gewöhnlich intensive Emotionen mit sich brachte, und außerdem eine Intensität der Gewißheit, die der bloßen Inferenz abging. Es muß jedoch betont werden, daß so überzeugend auch das Experiment war, die Natur der Gegenwart höchst unbestimmt blieb.

* * *

Welche Erklärung kann die Psychologie diesem seltsamen Phänomen bieten? Zunächst sei gesagt, daß, wenn wir der Gegenwart von jemand gewahr sind, die Erfahrung sich keineswegs auf Wahrnehmungen der äußern Sinne beschränkt. Was sonst noch in die Erfahrung eintritt, entdeckt man leicht, wenn wir die Entwicklung der Überzeugung einer Gegenwart zu verfolgen suchen.

Der Eindruck des Anblicks eines Menschen ist beim Neugeborenen sehr verschieden von der entsprechenden Erfahrung einige Jahre später. Zuerst ist der visuelle Eindruck fast bedeutungslos: er ruft kaum irgendwelche Bewegungen hervor, und nur die unbestimmtesten Gefühle, Gemütsbewegungen und Erwartungen. Aber im Lauf des Wachstums bereichert sich die Erscheinung einer Person — sagen wir, der Mutter — fast unendlich. Das Kind sieht sie in tausend verschiedenen Haltungen, sieht sie gehen, stehen, sitzen usw. usw. Mehr noch, unzählige Eindrücke von den äußeren Sinnen, abgesehen vom visuellen, treten hinzu: die Mutter berührt, hält, liebkost das Kind in unbeschreiblich mannigfacher Art. Auch Töne drängen sich ins Bewußtsein des Kindes, wenn es die Mutter sieht. Ihre Schritte und anderen Bewegungen erzeugen Geräusche, und sie spricht zum Kind und läßt es hübsche Töne hören.

All dies ist aber nur, könnte man sagen, die Außenseite des Bildes. Das

Kind reagiert auf alle diese äußeren Reize; Antworten erfolgen auf Gesicht, Berührung, Toneindrücke. Und diese Antworten erweisen sich weit wichtiger für die Gewißheit der Gegenwart jemandes, als es die Wahrnehmungen sind, die auf den äußeren Reizen selbst beruhn.

Diesen Reaktionen unterliegt der größte Teil des körperlichen Mechanismus, und zwar zu allererst die äußeren willkürlichen Muskeln, d. h. diejenigen, die man beherrscht und deren Spiel sichtbar ist, z. B. die großen Bein- und Armmuskeln und die kleineren Muskeln, auf denen der Gesichtsausdruck beruht. Dazu gehören ferner die weniger deutlichen aber nicht weniger wichtigen Muskeln, die sich nicht willkürlich beherrschen lassen, d. h. diejenigen, die die großen vitalen Funktionen der Ernährung, Zirkulation und Fortpflanzung bestimmen. Die wiederholte Gegenwart eines Menschen bestimmt allmählich im Kinde immer bestimmtere und spezifischere Modifikationen der Atmung (der Atem wird z. B. verlangsamt, oder beschleunigt, oder für meinen Augenblick angehalten), der Sekretionsorgane, des Verdauungssystems (sie werden befördert oder gehemmt; der Speichel z. B. wird irgendwie affiziert). Sogar die reproduktiven Organe können bei der Gesamtwirkung mitbetroffen werden.

Wenn das Kind die Reife erlangt hat, haben seine Reaktionen auf Personen, die es kennt, und sogar solche, die es nicht kennt, eine Komplexität erreicht, die der Beschreibung spottet. Wir brauchen nicht mit dem Romanschriftsteller zu wetteifern, der die endlosen Nuancen zu schildern sucht, womit die feine Dame der Gesellschaft jeder Person seinen oder ihren relativen Platz anweist. Die fast unendliche Mannigfalt von Eindrücken, die jedes Individuum auf sie macht, äußert sich in ihren entsprechend mannigfaltigen Formen der Anrede, Intonation, Haltung und Gebärde. Und doch, was ein Beobachter wahrnimmt, ist nur ein Bruchstück von dem, was in ihr vorgeht. Die Entwicklung von unendlich mannigfaltigen Reaktionsmustern auf die Gegenwart verschiedener Individuen ist eine der Hauptleistungen sozialer Erziehung.

Wir konstatieren schließlich nur eine wohlbekannte Tatsache, wenn wir sagen, daß die Kenntnis einer Person nicht nur, oder auch nur in der Hauptsache, Bekanntschaft mit den Empfindungen impliziert, die seine Blicke, der Ton seiner Stimme, das Gefühl seiner Hand hervorrufen. Das sind für uns lediglich Zeichen der Natur der Persönlichkeit, die vor uns steht. Wirkliche Bekanntschaft mit einer Person bedeutet Kenntnis ihres Charakters, ihrer Gewohnheiten, ihrer Denk-, Gefühls- und Handlungsweise; diese Kenntnis bedeutet, daß ihre Gegenwart in unserm Organismus spezifische Modifikationen der beschriebenen Art hervorruft. Modifikationen, die z. T. einen tatsächlichen Ausdruck unserer Gedanken und Gefühle und z. T. eine Vorbereitung bilden, das erwartete Benehmen mit der richtigen Reaktion zu beantworten.

Die durch eine uns bekannte Person hervorgerufenen Reaktionen lassen sich in zwei Gruppen sondern: es gibt einen festen Kern, gemäß ihrem festbegründeten, erkannten Charakter; und es gibt je nach den Umständen wechselnde Reaktionen: wir sehen sie mit Freude, wenn wir bei Muße sind, und mit Ärger, wenn sie ein wichtiges Geschäft unterbricht.

Die vorangehende Analyse hat wohl bewiesen, daß die wesentlicheren Elemente bei den Wirkungen, die die Gegenwart einer Person hervorruft, nicht die äußeren Wahrnehmungen (Gesicht, Ton usw.) für sich betrachtet sind, sondern diejenigen, die wir „Reaktionen" nannten, d. h. die von diesen Wahrnehmungen bestimmten Tätigkeiten des ganzen Organismus-Tätigkeiten, deren sich das Subjekt in Gefühlen, Emotionen, Impulsen, Wünschen, Erwartungen, Ab-

sichten, Willensakten usw., bewußt wird. Wir können einen Schritt weitergehen und sagen, diese Reaktionen bilden den alleinigen wesentlichen Teil der Erfahrung des Realisierens der Gegenwart einer Person. Die Unzulänglichkeit der äußeren Empfindungen wird klar erwiesen in abnormen Fällen, wo der Organismus nicht in seiner gewohnten Weise reagiert. Dann ist das lebendige, vertraute Gefühl einer persönlichen Gegenwart geschwächt, oder in extremen Fällen, wenn die organische Reaktionslosigkeit hinreichend vollständig ist, wird die Person trotz des Zeugnisses der äußeren Sinne nicht einmal erkannt. Dies begegnete dem unglücklichen Neurastheniker, den Masselon[1] erwähnt. In Gegenwart seiner Tochter und trotz der physischen Ähnlichkeit, die er erkannte, sagte er doch: „Mir scheint, sie ist nicht meine Tochter, denn wenn sie meine Tochter wäre, würde ich große Freude empfinden."

Aus obigen Erwägungen folgt: Abwesenheit der gewöhnlichen visiblen, auditiven und taktilen Zeichen einer bestimmten Person schließen das Bewußtsein und die volle Realisation ihrer Gegenwart nicht aus. In einem Zimmer mit einem Wandschirm können wir auf der anderen Seite jemand „fühlen" mit all der Intensität und Bestimmtheit, die gewöhnlich im Gefolge von Sehen und Hören kommen — und doch ist vielleicht niemand da.

Wir hören, daß bestimmte Romanschriftsteller so vollständig in ihren Helden aufgehen, als seien sie wirklich gegenwärtig. Sofern und solange der Romanschriftsteller hinreichend vollständig die Reaktionen erlebt, die die tatsächliche Gegenwart der Person bestimmen würde, kann man von ihm sagen, er glaube an die wirkliche Gegenwart seines Helden. Sobald jedoch die Absicht, die Gegenwart des Helden zu realisieren, um sein Gebaren wahrer zu malen, einer anderen Haltung Platz macht, so verschwindet die Illusion der Realität. Wenn man daher einen Romanschriftsteller im Moment der größten Absorption aus seiner Phantasiewelt reißen und ihn fragen wollte, ob er jetzt glaube, daß seine Gestalten wirklich bei ihm gegenwärtig gewesen sind, würde er antworten: „Nein, ich bin doch nicht verrückt."

Man braucht jedoch nicht verrückt zu sein, um hinterher von einer Heimsuchung überzeugt zu bleiben. Daß das Geschehnis nicht aus der eigenen Initiative und Anstrengung des Subjekts kam, genügt dazu, daß es von außen auferlegt erscheine. In diesem Fall wird das Subjekt, falls nicht zum kleinen Kreis der aufgeklärten und kritischen gehörig, wahrscheinlich glauben, daß jemand oder etwas tatsächlich bei ihm gegenwärtig gewesen ist. In all den Fällen des Gefühls der Gegenwart, die wir prüfen konnten, wurde dies Gefühl der Passivität klar empfunden. Selbst wenn das Subjekt die Erfahrung wünschen sollte, scheint es, wenn sie kommt, keinen Anteil an ihrer Erzeugung gehabt zu haben. Es steht unter dem Eindruck, daß eine äußere Macht auf es gewirkt hat.

Wir haben uns bis hierher so ausgedrückt, als ob der Ausgangspunkt der Gegenwartsillusion entweder die Wahrnehmung von etwas wäre, was mit der Person sich eng assoziiert hatte (ihr Name, etwas ihr Gehöriges usw.), oder der bloße Gedanke an sie. Dies ist offenbar in einer Anzahl von Beispielen der Fall. Aber es gibt zahlreiche andere Beispiele, wo die Gegenwart das Subjekt ohne anscheinende kausale Antezedentien überfällt. Eine sorgsame Prüfung dieser

[1] Masselon, Les Réactions Affectives et l'Origine de la Douleur Morale. Journ. de Psychol. Normale et Anormale, Vol. 2, p. 496, 1905.

Umgekehrt würden zwei nach ihrer visuellen Erscheinung und nach ihrer Stimme verschiedene Personen trotzdem als tatsächlich identische Personen „gefühlt" werden, wenn es ihnen möglich wäre, identische Gedanken, Gefühle und Willensreaktionen hervorzubringen.

Fälle offenbart jedoch, daß selbst dann irgendeine Empfindung oder ein Gefühl oder eine Emotion oder ein Gedanke plötzlich und unvermittelt im Geiste des Subjekts erscheint und den Gedanken an eine persönliche oder eine weniger gut bestimmte Ursache nahelegt. Der einmal vorhandene Gedanke weckt im Augenblick einige oder alle Reaktionen, die die wirkliche Gegenwart bestimmen würde, und so wird das illusorische Gefühl der Gegenwart produziert.

Man kann nicht in jedem Falle mit Sicherheit den Ausgangspunkt des Gefühls einer Gegenwart identifizieren, aber an Möglichkeiten fehlt es nie. Mlle. Vé war sich vor der Realisation der göttlichen Gegenwart ungewöhnlicher und mehr oder weniger bemerkenswerter Empfindungen und Gefühle bewußt. In unseren Experimenten und ebenso in den berichteten Fällen von Miß L. und Miß J. war die Lage so, daß sie eine Art von Unbehaglichkeit oder Furcht hervorrief, wie es fast unvermeidlich ist, wenn man spät nachts allein in einem schweigenden Hause oder irgendwo im Dunkeln ist. Jeder Sinneseindruck, für den man nicht unmittelbar eine andere befriedigende Erklärung findet, kann den Gedanken an ein äußeres Agens veranlassen. In diesem Zusammenhang darf man nicht die mögliche Intervention peripherer visueller Eindrücke und im allgemeinen subliminaler sensorischer Reize vernachlässigen, die, wie der Psychologe weiß, wenn auch nicht klar bewußt, doch einflußreich sein können.

Die einstimmige Beobachtung unserer Subjekte, daß weder die Wahrnehmung von Schritten hinter ihnen, noch die Bemühung, eine Person zu visualisieren, zu einem Gefühl der Gegenwart führten, darf nicht so angesehen werden, als widerstreite sie der Rolle, die wir einer initiellen sensorischen Anreizung und dem Gedanken eines kausalen Agens beilegen. Diese Beobachter wußten, daß zu jeder Zeit eine der anwesenden Personen hereinkommen und hinter ihnen stehen könnte. Wenn das geschah, sollten sie sich nicht stören lassen, sondern sollten fortfahren, etwas anderes zu erwarten. Als sie daher Geräusche bemerkten, die für sie klärlich Schritte waren, erhob sich in ihrem Geiste die Idee einer Person hinter ihnen, aber nur die Idee: denn die tatsächlich gegenwärtige Person sollte für sie wie nicht vorhanden bleiben, sie sollten sie nicht beachten.

Das Gefühl der Gegenwart erschien in diesen Beobachtungen auf der seltsamen Basis von Eindrücken, die des Subjekts Kraft der Erklärung herausforderten. Eine Weile mag es die Rolle eines uninteressierten und leidenschaftslosen wissenschaftlichen Beobachters haben übernehmen können. Solang dies anhielt, gab es kein Gefühl einer Gegenwart. Wenn aber die Seltsamkeit unerklärlicher Gefühle Verwunderung, Befürchtung, Ängstlichkeit oder sogar volle Furcht erweckte, konnte sich der Gedanke an ein Agens, persönlich oder nicht sofort bilden, denn es ist eine unausrottbare Gewohnheit des Geistes, Ursachen, und gewöhnlich persönliche Ursachen, Phänomenen zuzuschreiben. Unter den besonderen Umständen, in denen die Subjekte sich befanden, war der Gedanke eines äußeren Agens nicht gehemmt; er löste die verschiedenen Reaktionen aus, auf deren Bewußtheit das Gefühl der Gegenwart beruht.

Die Hervorbringung seltsamer, mysteriöser Empfindungen, und die Bereitschaft, mit der die Subjekte der personifizierenden Gewohnheit nachgaben, erklärt sich auf der Grundlage des geistigen Zustandes, in den die Bedingungen des Experiments sie versetzt hatten. Man kann nicht erhebliche Zeit regungslos, mit geschlossenen Augen, in einem geräuschlosen Zimmer sitzen, ohne sich dem Schlafzustande zu nähern. Eines unserer Subjekte glaubte, geschlummert zu

haben. Die erstaunlich mangelhaften Beobachtungen kompetenter Zeugen mediumistischer Seanzen haben unseres Dafürhaltens dieselbe Ursache: ein gewisser Grad mentaler Dissoziation tritt ein. Tatsächlich waren unsere Experimentierer in einem leichten Trance, während sie ein ziemlich unheimliches Phänomen erwarteten — das Gefühl der Gegenwart. Sie waren in einem Zustande ähnlich wie Tennyson, der in Ekstase verfiel, indem er seinen Namen wiederholte, wie Abramowski beim Experiment über Dissoziation, wie Mme. Guyon, die in der Kontemplation hoffte, den Bräutigam zu sehn, und, allgemein gesprochen, die religiösen Mystiker beim Gebet.

Aber das Gefühl der Gegenwart erscheint auch unter Umständen, zu denen kein halber Trancezustand gehört. M. E. z. B. (Kap. IX) war mit Gefährten auf der Wanderung in den Alpen, als plötzlich Gott sich ihm mit solcher Macht kundgab, daß er sich hinsetzen und seine Gefährten ohne ihn weitergehen lassen mußte [1]. Hier verursachte ein Gehirnsturm, der unter psychische Epilepsien zu rechnen sein mag, überwältigende Störungen. Diese wurden als ein göttliches Eingreifen gedeutet, und diese Deutung selber ergab Haltungen, Gefühle, Empfindungen und Gedanken wie sie in der Gegenwart des christlichen Gottes der Liebe erlebt werden könnten. Die Heftigkeit, Seltsamkeit und wohl auch eigentümliche Art der sensorischen Störungen waren in diesem Falle so ausgesprochen, daß die Person auch ohne den Beistand eines Trancezustandes zu der naiven Gewohnheit der Personifizierung zurückkehrte.

Miß J. verfuhr ähnlich bei Gelegenheit viel weniger erstaunlicher Eindrücke, als sie in teilweisem Dunkel und in aufgeregtem Zustande war. Aber sie war mit der automatischen Personifizierung nicht völlig einverstanden; sie blieb genügend Herrin ihrer selbst, um sich kritisch zu verhalten, wäre sie in einem Trancezustand gewesen, so wäre die Überzeugung von der Gegenwart wahrscheinlich vollständig gewesen.

Die zu dem Gefühl der Gegenwart führenden wesentlichen Vorgänge bleiben sich gleich, ob sie nun durch einen Gehirnsturm oder durch den langsamen Vorgang des Gebets oder dessen Äquivalent, wie in unseren Experimenten, vorbereitet oder durch irgendwelche andere Mittel bestimmt sind.

Das Gefühl der Gegenwart kann sich auf eine besondere Person beziehen, oder auf eine unbestimmte Person, deren Geschlecht sogar nicht bekannt ist; es kann sich sogar auf ein körperliches Agens beziehen. Diese verschiedenen Typen des Gefühls der Gegenwart werden in aufklärender Weise durch die Trancezustände der Mlle. Vé (Kap. IX) beleuchtet. Der Freund war eine Person, aber sein Geschlecht war dunkel. Später verdrängte den Freund eine göttliche Macht, die erst persönlich und danach unpersönlich war. In den Beispielen des vorliegenden Kapitels sind diese drei Möglichkeiten ebenfalls verwirklicht.

Das der Gegenwart zugeschriebene Wesen hängt in erster Linie von der Natur der Daten ab, die das Phänomen einleiten, von den geistigen Gewohnheiten des Subjekts und von dem Inhalt seines Geistes bei dieser Gelegenheit. Es hängt zweitens ab von den Reaktionen, die von den ersten Gedanken an das Agens ausgelöst werden. Die Bedeutung der Rolle der verschiedenen Fak-

[1] Vor großartiger oder besonders schöner natürlicher Szenerie „fühlen" viele die Gegenwart Gottes. Wie McDougall bemerkt, ist dies zweifellos deshalb der Fall, weil die hauptsächlichen Empfindungen, die dabei hervorgerufen werden, die der Bewunderung und Ehrfurcht sind — Empfindungen, die ein negatives Gefühl des Selbst bedeuten. Negatives Gefühl des Selbst ist nun aber eine auf Personen bezügliche Haltung. Man wird daher auf den Gedanken an eine persönliche Macht als Ursache des Eindrucks geführt. — Introduction to Social Psychology p. 130.

toren für die Bestimmung des der Gegenwart beigelegten Wesens ist in jedem Fall verschieden. Als Mlle. Vé sich nach einem Freunde sehnte, kam der Freund. Sie sprach mit ihm und genoß das Liebliche und Tröstliche an der Gesellschaft eines bewährten und weisen Freundes. Als später der Charakter ihrer Trancezustände sich änderte und ihr die erlebten Manifestationen klärlich jenseits menschlicher Schöpfermacht zu liegen schienen, hielt sie sich für den Gegenstand göttlicher Besuche. Wenn sie, wiederum später, zu der Überzeugung überging, die Macht sei unpersönlich, so geschah es, weil sie den Trost nicht mehr empfing oder die Sympathie nicht mehr fühlte, womit, wie sie wußte, der göttliche Vater sie erfüllt haben würde. Je skeptischer sie bezüglich der persönlichen Natur der Macht wurde, desto weniger erlebte sie die Reaktionen, deren Hervorrufung sich von einem persönlichen Gott erwarten ließe, und um so mehr wuchs ihre Skepsis.

Unsere Theorie des Gefühls der Gegenwart ist also kurz die, daß die Ursache seltsamer Eindrücke (Empfindungen, Gefühle, Gemütsbewegungen), deren Ursprung nicht wahrgenommen wird, nach einer tiefeingewurzelten Gewohnheit des menschlichen Geistes automatisch personifiziert oder wenigstens nach außen in ein Agens versetzt wird, und daß der Gedanke an dies Agens im Subjekt Reaktionen auslöst, die selber zur Bildung des Gedankens von der Natur des Agens und zur Gewißheit seiner Gegenwart beitragen. Die Hervorbringung des Phänomens wird durch einen Zustand des Trance, wie er bei der mystischen Verehrung herbeigeführt wird, sehr erleichtert.

Wenn die Gegenwart die Gestalt des christlichen Gottes annimmt, kann das Erlebnis die unvergleichliche Bedeutung und den Wert gewinnen, den die Christen seiner Billigung und seiner Liebe zuschreiben.

Anmerkung über das Gefühl der Gegenwart in der zeitgenössischen Psychologie.

Als James die Varieties of Religious Experience schrieb, war sein Hauptinteresse, in der Religion Tatsachen zu finden, die sich zur Stütze seines „Überglaubens" an ein übermenschliches Bewußtsein gebrauchen ließen. Nirgends in dem Buche wird er von diesem Wunsche mehr beherrscht als in Vorlesung III, wo er unter dem zusammenfassenden Titel „Die Realität des Unsichtbaren" das Gefühl der Gegenwart erörtert.

In dieser Vorlesung wird das Phänomen reichlich belegt, aber kein Versuch gemacht, es zu erklären. Sein Ziel ist nicht zu analysieren und zu verstehn, sondern das Wunder zu schildern und die Unzulänglichkeit des Verstandes, damit fertig zu werden, auszusprechen. Er wendet sich mit folgenden Bemerkungen von dem Problem ab:

„Solche Fälle im Verein mit andern, deren Anführung zu weit führen würde, scheinen in unserer geistigen Maschinerie einen Sinn für gegenwärtige Realität hinlänglich zu erweisen, die verbreiteter und allgemeiner ist als die, welche unsere speziellen Sinne ergeben. Für den Psychologen würde die Aufspürung des organischen Sitzes solches Gefühls ein anziehendes Problem bilden — nichts wäre natürlicher, als es mit dem Muskelsinn zu verbinden, mit dem Gefühl, daß unsre Muskeln sich zum Handeln innervieren. Was immer so unsere Tätigkeit innervierte, oder „uns eine Gänsehaut machte" — unsere Sinne sind es, die es am öftesten tun — könnte dann als wirklich und gegenwärtig erscheinen, selbst wenn es nur eine abstrakte Idee wäre. Aber mit solchen unbestimmten Vermutungen haben wir es gegenwärtig nicht zu tun, denn wir interessieren uns mehr für die Fähigkeit als für ihren organischen Sitz"[1].

Statt es mit der Arbeit zu versuchen, die vom Psychologen zu erwarten wäre, erging sich James in einer Tirade gegen den Rationalismus: „Wir müssen bekennen, daß der Teil, den der Rationalismus erklären kann, verhältnismäßig oberflächlich ist. Es ist unzweifelhaft der Teil, der das Prestige hat, denn er hat die Geschwätzigkeit, er kann einen zu Beweisen herausfordern und Haarspalterei treiben und einen mit Worten erledigen. Aber trotzdem wird er uns weder überzeugen noch bekehren, wenn unsere stummen Intuitionen seinen Ergebnissen entgegen sind. Wenn man überhaupt Intuitionen hat, dann stammen sie aus einer tieferen Ebene der Natur als der geschwätzigen Ebene,

[1] Varieties of Religious Experience p. 63.

die der Rationalismus bewohnt." „Etwas in uns weiß absolut, daß das Ergebnis wahrer sein muß als irgendein haarspaltendes rationalistisches, wenn auch noch so gescheites Gerede, das ihm widersprechen mag" [1].

Es ist ein Glück für Naturwissenschaft und Philosophie, daß diese Stelle nicht den ganzen William James wiedergibt. Sie drückt nur eine oder vielleicht zwei der verschiedenen Stimmungen oder Haltungen dieses begabten Autors aus: die Stimmung des Wissenschaftlers, der sich scharf der Niederlage und Beschränkung bewußt und z. T. entmutigt ist; und die Stimmung der romantischen Seele, die Abenteuer und Mysterium liebt. Die eine ist die Stimmung, die die Menschen der Autorität versklavt, die andere ist die Stimmung des Aberglaubens. Daß stets ungelotete Tiefen bleiben werden, ist uns so gewiß wie William James, aber dies Eingeständnis sollte uns nicht geneigt machen, die Warnung zu beachten und von einer Prüfung angeblicher „Intuitionen" abzustehn. Die psychologische Erkenntnis ist weit genug vorgeschritten, um den Menschen von dem Glauben zu befreien, daß alle sog. „Intuitionen", die ihm mit der Gewißheit der Sicherheit kommen, deshalb wahr sind.

Es ist vielleicht nicht überflüssig zu bemerken, daß unser Ergebnis (das Gefühl der Gegenwart eines persönlichen Gottes ist hinreichend erklärbar als Illusion) nicht mit der Leugnung der Realität irgendeiner und jeder Art des Unsichtbaren gleichbedeutend ist.

* * *

In der Psychology of Religious Belief war Professor Pratt schon an das Problem herangetreten. In Religious Consciousness nahm er es wieder auf mit besonderem Bezug auf Professor Coes Artikel im Hibbert Journal, der anderswo in diesem Buch erwähnt ist. Pratt behauptet im Gegensatz zu Coe, daß das Gefühl der Gegenwart und die Kraft, die von ihm kommt, oft auftrete, wenn Trancebedingungen nicht vorliegen, und er schließt, daß Professor Coes Erklärung nicht ausreichend sei: „Erziehung und Suggestion (Coe's Erklärungsprinzipien) bilden also eine teilweise, aber nur eine teilweise Erklärung des mystischen Bewußtseins. Zu vollerer und vollständigerer Erklärung müssen wir noch tiefer gehn. ... Wenn es aber je völlig aufgeklärt werden soll, muß man es ziemlich weit unten in den weniger oberflächlichen Teilen unseres psycho-physischen Wesens suchen. ... Seine ganze Erklärung, wenn sie je gefunden wird, wird nicht allein die Annahme suggerierter Ideen, sondern viel von unserer emotionellen und volitionellen Natur, das Grenzgebiet des Bewußtseins und vielleicht auch die unbewußten und instinktiven Gebiete unseres Wesen involvieren. Es ist kaum anzunehmen, daß solche vollständige Erklärung gegeben wird, ehe mehrere Generationen vorbei sind" [2].

Ob Professor Pratt die Schwierigkeiten nicht übertrieben hat, ist eine Frage, die der Leser im Lichte der vorangehenden Untersuchung für sich selber zu entscheiden haben wird.

* * *

In einer hier schon erwähnten Abhandlung [3] zitiert Bernard Leroy verschiedene Fälle von Gefühl der Gegenwart, hebt ihre charakteristischen Züge heraus und versucht eine Erklärung. Es ist, soweit wir sehn, die erste ernste Bemühung, eine wissenschaftliche Lösung des rätselhaften Problems zu finden. Die Erklärung ist vom gleichen Typus wie diejenige, die im gleichen Artikel für die Illusion der Erleuchtung gegeben wird. Sie läßt sich in drei Sätzen zusammenfassen:

1. Eine Gruppe spezifischer Emotionen begleitet normalerweise die uns nahe Gegenwart einer bestimmten Person.
2. Diese Gruppe von Emotionen kann in Abwesenheit der Person erscheinen.
3. Der Charakter der als gegenwärtig gefühlten Person wechselt je nach der Zusammensetzung des auftretenden Emotionsgefüges.

Er führt in seine Erklärung auch ein volitionelles Element ein, aber nur in dem Bestreben, die Lokalisation der Gegenwart zu erklären.

Diese Theorie bildet einen wichtigen Schritt in der rechten Richtung. Sie ist jedoch zu unvollständig und zu allgemein, um als ausreichend annehmbar zu sein. Die psycho-physiologischen Wirkungen der Gegenwart einer Person bei uns beschränken sich keineswegs auf die Hervorrufung eines spezifischen Emotionsgefüges, und ich kenne keinen Grund, die Prozesse, auf denen das Gefühl der Gegenwart beruht, auf das emotionelle Leben zu beschränken.

Es ist auch zu bemerken, daß Leroy kein Licht auf den Ursprung oder die Ursache der „nichtlogischen" Prozesse, die für die Halluzination der Gegenwart verantwortlich sind, fallen läßt.

* * *

Wir müssen auch auf eine historische Übersicht und kritische Erörterung dieser Klasse von Problemen von Henri Delacroix in einem wertvollen Anhang (Hallucinations Psychiques — Sentiment de Présence) zu Etudes d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme hinweisen.

[1] Ibid. S. 73.

[2] The Religious Consciousness, New York, Macmillan, 1920, p. 451—452, gekürzt.

[3] Interprétation Psychologique des „Visions Intellectuelles" chez les Mystiques Chrétiens, Rev. de l'Histoire des Religions, Vol. 55, 1907. S. 25—50.

Die Wirkungen des Gefühls der göttlichen Gegenwart.

Das Gefühl der Gegenwart Gottes vermehrt die weitreichenden Wirkungen erheblich, die der bloße Gedanke an ihn auf den Anbetenden haben kann; und wenn die göttliche Gegenwart in einem Zustande vermehrter Empfänglichkeit, wie dem Trance, gefühlt wird, dann wird es schwer, seine Möglichkeiten zu überschätzen. Unsere großen Mystiker finden in ihm die Befriedigung der Nöte und Verlangen, derentwegen sie in das religiöse Leben eingetreten sind. Vom Christengott geliebt, wird ihr Leben vereinheitlicht und in ihm zentriert. Ihre Energie zerstreut sich nicht mehr in fruchtlosen Sehnsüchten und widerstreitenden Tendenzen; bisher schlafende oder gehemmte Energiequellen werden zu großer Aktivität geweckt. So werden ihre vitalen Aspirationen erfüllt und ihre Ansprüche gewährt.

Es ist nicht nötig, bei der Wahrheit dieser Behauptungen zu verweilen, denn sie sind in den vorangehenden Kapiteln, insbesondere in „Begründung der christlichen Mystik" reichlich belegt worden. Es wird für uns lehrreicher sein, uns zu einem Vergleich zu wenden zwischen den anerkannten Wirkungen von Gottes Gegenwart und den Wirkungen der Gegenwart des Menschen, wenn seine Hilfeleistungen unter Umständen geübt werden, die denen des mystischen Trance ähnlich sind.

Im Kapitel VI wurde gezeigt, daß der hypnotische Trance in seinen größeren Aspekten dem religiösen Trance der Mystiker ähnlich sei, indem die Gegenwart des Hypnotiseurs in derselben Art wirke wie die göttliche Gegenwart. Gewöhnlich wird eine besonders innige Beziehung des Vertrauens zwischen Hypnotiseur und Hypnotisiertem hergestellt. Der Hypnotiseur ist für seine Subjekte kein gewöhnlicher Mensch; für ihn würden sie fast alles tun. Sie sprechen ihre Gefühle in verschiedener Weise aus, je nach Alter, Lage usw. Eine Patientin Janets, die nicht mehr jung war, wollte ihn als ihren Sohn ansehen, und eine andere pflegte zu sagen, sie habe für ihn die gleichen Gefühle wie für den „bon Dieu [1]".

„Das erste deutliche Faktum betreffs vieler dieser Personen ist, daß sie während der Periode der Beeinflussung ständig an ihren Hypnotiseur denken." Wenn sie ihn nicht täglich sehen können, gewöhnen sie sich an, ein Tagebuch für ihn zu schreiben oder ihm unendliche Briefe zu schreiben. „Der Gedanke an den Hypnotiseur bekundet sich besonders in Verbindung mit den Handlungen, die in der Hypnose verboten worden sind. Das Subjekt fühlt sich nicht mehr frei, es kommt sich gelenkt vor. Eines von ihnen sagt, „Ich bin eine Maschine, deren Feder Sie sind"; ein anderes: „Ich bin ein Hampelmann, und Sie halten die Schnüre"; ein anderes: „Ihr Wille hat meinen verdrängt, mir scheint, ich gehöre mir nicht mehr selbst [2]".

„Zuweilen ist der Gedanke an den Hypnotiseur bewußt und beherrscht den Geist des Subjekts; zuweilen ist er unterbewußt und bekundet sich durch automatische Bewegungen oder Halluzinationen [3]".

Nur bei dieser vertrauten Beziehung mit dem Hypnotiseur und seiner Herrschaft werden die Patienten tief umgewandelt[4]. Wenn, wie es nach einer gewissen Zeit regelmäßig geschieht, der Gedanke an den Hypnotiseur seine Gewalt verloren hat, fühlt sich der Patient verlassen. Vel. sagt, „O, es ist nicht nett von

[1] Névroses et Idées Fixes Tom. 1, p. 447.
[2] Ibid. Vol. 1, p. 447—448.
[3] Ibid. p. 451—452.
[4] Ibid. p. 452.

Ihnen, daß Sie mich verlassen haben, mich allein gelassen haben. Ich bin verloren, wenn Sie mich nicht stützen." Und Me., so allein gelassen und ohne jemand, an den sie denken kann, verfällt wieder in Verzweiflung und verliert nochmals den Verstand [1].

Diese Beschreibung des Einflusses des Hypnotiseurs auf den Hypnotisierten entspricht mit auffälliger Genauigkeit derjenigen, die die Mystiker von ihrer Beziehung zu Gott geben. Es wäre leicht, den biographischen Kapiteln Äußerungen zu entnehmen, die den eben angeführten parallel sind. Sie sind Gottes Lieblingskinder, oder sie stehen zu ihm in einer noch engeren Beziehung — der der Braut zum Bräutigam; sie sind es nicht mehr, die denken und handeln, es ist Gott in ihnen. Ihre Abhängigkeit von ihm kann so vollständig werden, daß sie, wenn er sie eine Weile nicht besucht hat, klagen, daß sie verlassen sind, unruhig, elend werden, und in „Dürre" [2] verfallen. Automatische Bewegungen und Halluzinationen treten bei den Mystikern ebenfalls auf und werden von ihnen der göttlichen Gegenwart zugeschrieben.

Aber ein Mensch braucht weder im religiösen Trance noch in Hypnose zu sein, um den vereinheitlichenden Einfluß einer göttlichen oder menschlichen Gegenwart zu erleiden. Nach dem Begründer der Psychoanalyse ist keine Heilung mittelst dieser Methode möglich — einer Methode, die Hypnose nicht einschließt —, bis emotionelles Interesse auf den Arzt übertragen wird. Unter emotionellem Interesse versteht er zarte Emotion, Liebe. Wir brauchen nicht zu versuchen zu sagen, wer oder was das ursprüngliche Objekt des emotionellen Interesses war, das übertragen werden sollte. Es genügt für unsern Zweck zu wissen, daß für Freud solch eine Übertragung auf die Person des Arztes eine Bedingung der Heilung ist. Die „Übertragung" kann als stürmische Liebeswerbung auftreten oder in gemäßigteren Formen; an Stelle des Wunsches, Geliebte zu sein, kann zwischen dem jungen Mädchen und dem alten Mann der Wunsch auftauchen, als bevorzugte Tochter angenommen zu werden; das libidinöse Streben kann sich zum Vorschlage einer unzertrennlichen, aber ideal unsinnlichen Freundschaft mildern.

Die männlichen Patienten benehmen sich ähnlich; dieselbe Überschätzung [3] der ärztlichen Eigenschaften, dieselbe Bereitschaft, ihm all ihre Privatangelegenheiten anzuvertraun, die gleiche Eifersucht usw. [4].

Die beobachteten Tatsachen sollten nicht mit ihrer Erklärung durch Freud verwechselt werden. Wohl alle Ärzte, die Neuropathen behandeln — zu welcher Schule der Therapeutik sie auch gehören mögen — beobachten, daß sich zwischen dem Patienten und ihnen eine intime Beziehung entwickelt, und sie sehen übereinstimmend diese Beziehung als wesentlich für den Erfolg an.

Niemandem, der mit den Enthüllungen der großen Mystiker vertraut ist, wird entgehen, daß diese Beziehung, wie Janet oder Freud sie beschreibt, — ob der Patient hypnotisiert ist oder nicht — in ähnliche Ausdrücke gefaßt wird wie die der Mystiker, wenn sie ihre Beziehung zu Gott beschreiben. Auch sie machen Gott oder der Jungfrau einen „stürmischen" Liebesantrag; auch sie wollen Liebhaber oder Geliebte sein; und selbst wenn sie keinen andern Gedanken haben als den einer idealen, platonischen Liebe, so ist trotzdem ihr sexueller Organismus an dem Verkehr beteiligt [5].

---

[1] Ibid. p. 454.
[2] Die kausale Beziehung kann umgekehrt sein.
[3] Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse Kap. XXVII, S. 518.
[4] Ebenda.
[5] Was diese Behauptung bedeutet, zeigt die Erörterung des Geschlechtsmotivs.

Daß die menschliche Liebe, solange sie währt, Leib und Seele heilt, ist wohl nirgends überzeugender dargetan als in dem jüngsten großen Werke von P. Janet, Médications Psychologiques, auf das wir schon mehrfach hingewiesen haben. Die Erfahrung der Héloise bsechränkt sich nicht auf Psychopathen. Sie schreibt ihrem Arzt: „Wenn ein intelligenter Mann mir zufällig etwas Interesse zeigt, macht es meine Augen so funkeln, daß sie den blenden, der mir in Güte Aufmerksamkeit gezollt hat. Sie werden es nicht glauben, aber das ist für mich die beste Medizin [1]." „So lang ich in einer Atmosphäre zarter und erwiderter Neigung lebte, war ich ein Sonnenstrahl, ein lebendiger und lebengebender Mensch. Jetzt bin ich ein Leichnam, der spricht und weint..... Sobald ich mich verliebe, sind all meine Nöte kuriert [2]."

Unter der glücklichen Erregung der Liebe gewann ein Vierziger die ganze Begeisterung und die ganze Fähigkeit zu literarischer Komposition wieder, deren er sich während des Krieges erfreute: „Ich war ein Wunder der Liebe, literarischer Fruchtbarkeit und Freude; ich kam mir wie ein Halbgott vor [3]." Eine gleichaltrige Frau erklärt, daß das einzige, worin sie immer Erfolg hatte, ihre verliebten Abenteuer sind: „Ich habe es mit Religion und Philanthropie versucht, aber es sind nur Notbehelfe; immer muß ich zu der Behandlung zurückkehren, die mir am besten paßt [4]." „Ec. (eine Frau von 42 Jahren) hat verschiedene große Depressionen durchgemacht; monatelang verharrte sie träge und stöhnend, klagte über Verdauungsbeschwerden, Schlaflosigkeit, Angst usw.; dann scheint sie sich plötzlich zu erholen, und ihr Mann ist entzückt. Diese Erholungszustände bezeichnen den Anfang einer Liaison mit dem Gatten einer ihrer Freundinnen: „Diese geheimen Verabredungen beschäftigen meinen Geist und lenken ihn ab, nehmen meine Gedanken fort von meiner unglücklichen Ehe mit einem guten Kerl, der aber so prosaisch ist. ...Wenn ich ihn (den Liebhaber) am Tage gesehen hatte, verdaute ich sehr gut und schlief die ganze Nacht." Diese Beziehung währte drei Jahre, während derer die Patientin keinen Rückfall hatte. Unglücklicherweise starb ihr Liebhaber, und schleunig kehrten die Depressionen zurück. Nach vielen Monaten des Leidens fiel es ihr ein, es mit der Religion zu versuchen, sie ging zu einem Priester und gewöhnte sich, ihn täglich zu sehn. Eine neue Intrige begann, geheimnisvolle Begegnungen folgten, und der Anfall von Melancholie hörte auf. Nach einem Jahre völliger Gesundheit ist die Patientin wieder elend, weil der Priester aus Angst [5] vor Entdeckung die Beziehung abgebrochen und das Land verlassen hat. Die Liebe zu Gott — platonisch wenn auch nicht asexuell — in Gestalt von zwei Priestern nacheinander rief ganz dieselbe Wirkung bei Mme. Guyon hervor.

Man könnte einwenden, daß die auffallenden Beispiele von Heilung und Belebung, die oben berichtet sind, sich auf abnorme Menschen beziehn; überdies, daß sie unter Beistand berufsmäßiger Mediziner stattfinden, wogegen in der Religion gewöhnliche normale Menschen, für die unheilvolle äußere Umstände zu stark geworden sind, oder deren einzige Störung „spirituell" ist, nicht bloß physisch, sondern auch „spirituell" und ohne Dazwischenkunft der medizinischen psychologischen Wissenschaft geheilt werden, daß daher in der Religion sich eine andere Macht manifestiert.

---

[1] Bd. 3, S. 206.
[2] Ibid. p. 205.
[3] Ibid. p. 168.
[4] Ibid. p. 169.
[5] Ibid. p. 169.

Ist es aber nicht eine weitbekannte Tatsache, daß die Liebe, ohne die Vermittlung der Psychotherapie oder der Religion, spirituelle Wunder vollbringt? Die große menschliche Liebe ist ein Lieblingsgegenstand der Dichter. Wir begnügen uns mit der Wiedergabe einer Stelle aus J. S. Mills Selbstbiographie, worin der im Tode eines geliebten Weibes erduldete Verlust eine Vorstellung davon gibt, was sie dem Philosophen gewesen war:

„Seitdem habe ich die Erleichterung, die mein Zustand zuließ, in einer Lebensweise gesucht, welche mich befähigte, sie mir noch immer nahe zu fühlen. Ich kaufte ein Häuschen in möglichster Nähe des Platzes, wo sie begraben liegt, und da lebe ich nun mit ihrer Tochter, meiner Mitleidtragenden und jetzt meinem Haupttrost, während eines großen Teils des Jahrs. Meine Lebensziele sind nur diejenigen, welche auch die ihrigen waren; meine Beschäftigungen die, welche sie mit mir teilte und die mich stetig an sie erinnern. Ihr Andenken ist für mich eine Religion, und ihr Beifall die Richtschnur, nach der ich, da sie alles Würdige und Edle einschließt, mein Leben zu regeln bemüht bin." „Ich bemühe mich, was mir noch vom Leben gelassen ist, aufs Beste auszunützen und für ihre Pläne mit der ungeminderten Kraft fortzuarbeiten, die ich aus den Gedanken und der Erinnerung an sie schöpfen kann [1]."

In der Gruppe von Heilungen, die oben beleuchtet wurde, gerade so wie in dem Falle J. S. Mills, ist es offenbar, daß das Heilmittel die Lebensquellen selbst erreicht und deshalb Leib und Seele zusammen heilt. Der Vollkommenheitsgrad des durch die Liebe erzeugten Lebens hängt von der Art dieser Liebe und von ihrem Gegenstand ab. Offenbar ist es teilweise wegen des Mangels im Gegenstand der Liebe wie auch in dem Ideal des Liebenden, daß die meisten der Wandlungen, die wir geschildert haben, vom sittlichen Standpunkt aus so viel zu wünschen übrig lassen und daß sie selten dauerhaft sind.

Für Menschen, die unter den sozialen Mißständen leiden, wie sie für das Jugendleben unserer großen Mystiker eigentümlich sind, genügt zur Heilung jedes Mittel, das die Hemmungen und Unterdrückungen beseitigt und die Quellen des Lebens fließen macht. Was immer die eingeschlossenen Kräfte freimacht und normale Ausgänge für den Selbstausdruck liefert, wird in dem Betroffenen eine Umwandlung herbeiführen, wie sie ähnlich von der Liebe zu Gott vollbracht wird. Von allen Befreiern erreicht keiner die Liebe, ob Gottes oder des Menschen; denn die Liebesbeziehung vollbringt die Befriedigung der grundlegendsten und unwiderstehlichsten aller physiologischen Funktionen und angeborenen Verlangen: der Geschlechtsfunktionen, der Tendenzen zu Selbstbehauptung und Selbstachtung und des Verlangens nach dem Frieden liebevollen Vertrauens.

* * *

Die Entwicklung der mystischen Technik zur Verwirklichung einer quasiphysischen Gegenwart des vollkommenen Gottes bezeichnet die erstaunlichste Leistung der Religion in der Bemühung des Menschen, feindliche äußere Umstände, seine eigenen Unvollkommenheiten und die seiner Mitmenschen zu besiegen. Sie ist ein hervorragender Ausdruck der in der Menschheit wirkenden schöpferischen Kraft. Im Bereich des Verstandes läuft ihr die Entwicklung der Wissenschaft parallel. Beide führen, wenn auch auf verschiedenen Wegen, zur physischen und spirituellen Realisierung des Menschen.

[1] J. S. Mills Selbstbiographie, übers. von Carl Colb, S. 209 und 200.

XII. Kapitel.

Religion, Wissenschaft und Philosophie.

1. Die Wissenschaft und der Glaube an die Götter der Religionen.

Es gilt allgemein, daß die Wissenschaft nicht fähig ist, über die Religion zu urteilen. Man sagt, daß die Wissenschaft außerhalb der Schranken stehe, worin die Fragen nach Dasein und Wesen Gottes zu entscheiden sind, und daß diese Probleme die Metaphysik angehen. „Die Psychologie verwirft weder, noch behauptet sie das transzendentale Dasein der religiösen Gegenstände; sie ignoriert einfach das Problem als außerhalb ihres Feldes liegend" [1].

Dieser Grundsatz der Ausschließung des Transzendenten vom Bereich der Wissenschaft, wiederholt von maßgebenden Philosophen und Wissenschaftlern aufgestellt, ist von modernen Theologen als undurchdringlicher Schild für ihre Religionen mit lebhaftester Genugtuung begrüßt worden. Sie legten ihn dahin aus, daß die Wissenschaft, die schon so viele sekundäre Überzeugungen zertrümmerte, unvermögend sei hinsichtlich des zentralen, des einen notwendigen Glaubens der organisierten Religionen, nämlich des Glaubens an einen Gott im direkten Verkehr mit den Menschen, einen Gott, mit dem der Anbetende Zwiesprache halten kann, und der unter gewissen Bedingungen die Wünsche und Bitten des Menschen beantwortet, entweder durch Aufhebung der Naturgesetze oder ihre Änderung oder gleichsam die Einschaltung seines Willens zwischen die Naturgewalten. Sie haben sich dieser Gewißheit gefreut und mit Wonne ihre Anhänger auf Äußerungen wie die folgende verwiesen: „Habt nie Angst vor der Wissenschaft. Insbesondere fürchtet ihren Einfluß auf euren Glauben nicht, denn Wissenschaft und Glaube sind nicht von der gleichen Ordnung. Die Wissenschaft ist neutral, schweigsam, agnostisch hinsichtlich des Grundes der Dinge und des letzten Sinnes des Lebens. Und deshalb verlangt nie Gründe von ihr, die euren Überzeugungen günstig sind. Seid aber auch ebenso sicher, daß sie nicht zugunsten widerstreitender Lehren spricht" [2].

Aber der Grundsatz, die Wissenschaft habe zum Transzendenten nichts zu sagen, ist nur dann der Schild des Kardinalglaubens der anerkannten Religionen, wenn ihre Götter transzendentale Gegenstände sind. Indem man sie dafür hielt, als sei es selbstverständlich, hat man einen Irrtum begangen und in die Erörterung der Beziehung der Wissenschaft zur Religion eine ernste Verwirrung gebracht.

Sollte es sich erweisen, daß der Götterglaube, der die Religionen ermöglicht, wie sie existiert haben und wie sie heut existieren, aus der naiven Deutung gewisser Phänomene stammt — ob physisch oder psychisch — dann verschwände dieser Glaube zugleich mit dieser Deutung. Glaubte z. B. irgend jemand an eine übermenschliche persönliche Macht wegen Donner und Blitz, oder weil ihm nach dem Gebet die Gesundheit hergestellt und moralische Erquickung und Stärke zuteil wurde — wäre dies der Grund des Gottesglaubens, so verschwände dieser Glaube, falls er sich überzeugte, daß sich diese Tatsachen nach wissenschaftlichen Grundsätzen erklären lassen.

Sollte der gegenwärtige Glaube an die Götter der Religionen diese Quelle haben, so würde das Einverständnis der Philosophen und Wissenschaftler betreffs der Beschränkung der Wissenschaft keineswegs die Deutung der Theologen rechtfertigen, denn die Behauptung, daß die Wissenschaft zum Gottesproblem nichts zu sagen habe, läßt die Annahme außer acht, die wir eben gemacht haben.

Die Frage, die die Behauptung aufwirft, die wir erörtern, ist die nach der Beziehung der Wissenschaft zu dem Glauben, der die Religionen möglich macht, d. h. dem Glauben an einen sympathisierenden Gott im direkten Verkehr mit den Menschen. Wir behaupten, daß ein naiv von der Beobachtung von Phänomenen hergeleiteter Glaube nicht von der Wissenschaft unabhängig sein würde; er würde im Gegenteil ihren Ergebnissen unterworfen sein. Die physikalische Wissenschaft erklärt, daß Donner und Blitz an sich noch kein Beweis für das Dasein unsichtbarer übermenschlicher Wesen mit direkter

---

[1] Flournoy, Th., Les Principes de la Psychologie Religieuse, Archives de Psychologie, Tom. 2, p. 37—41, 1903.

[2] Flournoy, Th., Le Génie Religieux, Vortrag für die christl. Vereinigung der Schweizer Studenten, Sainte-Croix, 1904, S. 34, gekürzt.

Beziehung zum Menschen sind, und die psychologische Wissenschaft lehnt es überhaupt ab, Heilung und gesteigertes Vertrauen und Glück im Gefolge des Gebets irgend etwas anderem zuzuschreiben als der Wirkung natürlicher Gesetze.

Es ist jedoch zu bemerken, daß, selbst wenn dies Ergebnis angenommen und so dem durchschnittlichen Gläubigen der Glaubensgrund entzogen wird, es doch noch möglich sein könnte, sich vom Dasein irgendeiner Art von Gott zu überzeugen: Die metaphysische Beweismethode stünde noch offen.

Unsere Überlegung führt zu einer Tatsachenfrage: Beruht der Glaube an Gott oder die Glauben an Götter, die die geschichtlichen Religionen [1] möglich gemacht haben, ganz oder wesentlich auf animistischer Deutung besonderer physischer Phänomene und der Phänomene der „inneren" Erfahrung?

Man wird ohne weiteres zugeben, daß weder die Unzivilisierten noch die Halbzivilisierten auf Grund metaphysischer Erwägungen an Götter glauben, sondern auf Grund einer Mannigfaltigkeit spezifischer Erfahrungen, die, wie es ihnen erscheint, darauf weisen, daß persönliche unsichtbare übermenschliche Wesen [2] in der Natur oder in ihnen wirksam sind.

Die heutigen Religionen der zivilisierten Völker beruhen in ihrem Dasein ebensowenig wie die der nichtzivilisierten auf metaphysischen Gottesbeweisen. Diese Beweise, wie sie üblicherweise heißen, kennt nur eine verschwindende Zahl der Glieder der christlichen Kirchen. Abgesehen vom Willen zum Glauben — und von diesem Motiv sprechen wir jetzt nicht — hat der Gottesglaube, der in unsern christlichen Kirchen existiert, die gleiche Art tatsächlich wirksamer Ursache, wie der Glaube der Nichtzivilisierten an die göttlichen Wesen.

Wenn auch unter den Gebildeten physische Phänomene fast gar nicht mehr als unmittelbarer Ausdruck des Willens Gottes gelten, so bilden die Tatsachen der „inneren" Erfahrung, oder wenigstens die selteneren überraschenderen darunter, die Grundlage des heutigen vitalen Glaubens an die Gott-Vorsehung. Wir denken an die „Stimme" des Gewissens, plötzliche Bekehrung, Friede, Hoffnung, Mut wie das Gebet sie schafft, und an die verschiedenen sonstigen auffallenden Phänomene der mystischen Ekstase, die in früheren Kapiteln betrachtet wurden. Wegen weiterer Beweise verweisen wir den Leser auf ein früheres Buch [3], dem wir die folgenden Stellen entnehmen:

Dokument 3: Ein Professor der Pariser Schule der protestantischen Theologie schreibt: „Gott ist kein Phänomen, das wir losgelöst von uns selbst beobachten können, keine durch logische Überlegung erweisbare Wahrheit. Wer ihn nicht im Herzen fühlt, wird ihn nie von außen fühlen. Das Objekt des religiösen Erkennens offenbart sich nur im Subjekt, mittels der religiösen Phänomene selbst. Wir werden unserer Frömmigkeit nie äußerlich bewußt, wir fühlen uns religiös bewegt, und in dieser Gemütsbewegung grade nehmen wir, mehr oder weniger dunkel, das Objekt und die Ursache der Religion, d. h. Gott, wahr. Man beobachte die natürliche und spontane Regung der Frömmigkeit; die Seele fühlt inneren Frieden und Licht; ist sie stark, demütig, ergeben, gehorsam? Unmittelbar schreibt sie ihre Stärke, ihren Glauben, ihre Demut, ihren Gehorsam der Wirkung des göttlichen Geistes in ihr selbst zu. Anne Doubourg betete beim Tode auf dem Scheiterhaufen: „O Gott, verlaß mich nicht, damit ich nicht von dir abfalle!" „... so in unserer persönlichen und empirischen Tätigkeit das Tun und die Gegenwart des Geistes Gottes in unserem eigenen Geiste zu fühlen, ist ein Mysterium, wie es auch die Quelle der Religion ist."

„Wahrheiten religiöser und moralischer Ordnung erkennt man an der subjektiven Aktion dessen,

---

[1] Wir sprechen von Religionen, die es gibt oder gab, nicht solchen, die es geben könnte; denn wir möchten die Verwirrung meiden, die einer beliebten Praxis liberaler Religionsschriftsteller entspringt. Sie sprechen gern von der Religion im abstrakten Sinne, von „Reiner Religion". Von diesem Nicht-Seienden finden sie es leicht, die schönsten Dinge zu sagen. Und gewöhnlich trifft es sich zu fast allseitiger Befriedigung so, daß ihre Leser sie auf die besondere Religion beziehn, der sie anhangen. Ich könnte hervorragende Namen zitieren, möchte aber lieber einen ständigen Religionsberichterstatter einer großen Tageszeitung als Illustration geben. Er will zeigen, daß Wissenschaft und Religion nur aus Mißverständnissen einander feindlich scheinen. Er behauptet, „wahre Wissenschaft und wahre Religion können nicht feindlich sein". — Wahrscheinlich nicht, wenn wir es nicht mit den Religionen, wie sie sind, zu tun haben, sondern mit etwas anderem, das nicht ist; und offenbar nicht, wenn sich „wahre Religion" mit seiner Definition genügend definieren läßt: „Die Kunst, wahr und gut zu leben!" Wenn wir es aber mit der Wirklichkeit zu tun haben, mit der tatsächlichen Religion der katholischen Kirche, der protestantischen Episkopalkirche, der Methodistenkirche usw., dann ist es töricht oder noch schlimmer, dergestalt zu reden. Wie sachdienlich wäre es, über die hohe Nützlichkeit und Notwendigkeit der Geschäfte im abstrakten Sinne zu sprechen? Um mit Nutzen zu sprechen, sollte man von tatsächlich vorhandenen Geschäftsformen sprechen oder solchen, die begründet werden könnten.

[2] Zum Ursprung der Gottesideen haben wir, was wir zu sagen hatten, in A Psychological Study of Religion gesagt.

[3] A Psychological Study of Religion, New York, Macmillan, 1912, Kap. XI, S. 205—277.

was Pascal das Herz nennt. Die Wissenschaft kann nichts von ihnen wissen, denn sie sind nichts in ihrer Ordnung"[1].

Dokument 4: Ein Führer der liberalen Bewegung in den Vereinigten Staaten spricht ähnliche Ansichten aus. „Gott ist keine Hypothese, die der Prediger erfunden hat, um die Phänomene der Schöpfung zu erklären. Er weiß, es gibt eine Macht, die nicht wir ist und die der Gerechtigkeit dient, denn wenn er schwach war, hat diese Macht ihn gestärkt, wenn er ein Feigling war, hat diese Macht ihn stark gemacht, wenn er in Kummer war, hat diese Macht ihn getröstet, wenn er in Wirrung war, hat diese Macht ihn beraten, und er ging einen andern Pfad und lebte ein anderes Leben und war ein anderer Mensch, weil es diese ungreifbare, unsichtbare, unbekannte und doch am besten und wahrsten gekannte Macht gibt"[2].

Die völlige Selbstgenügsamkeit der Erfahrungsgrundlage des Gottvertrauens ist nie kühner proklamiert worden als unter der Gesellschaft der Freunde. „Das Grundlegende, Bedeutungsvolle, das im frühen Quäkertum hervortritt, war die Überzeugung, die diese seine Gründer fühlten, daß sie tatsächlich den lebenden Gott entdeckt hatten, und daß er in ihnen sei. Sie alle haben eines zu sagen — „Ich habe Gott erfahren". „Es (das Quäkertum) war vor allem die Verkündung einer Erfahrung. Die Bewegung kam zur Welt und erhielt ihre ursprüngliche Macht, durch Menschen, die einer göttlichen Gegenwart nicht weniger tief bewußt waren als einer Welt im Raume"[3].

Von einem Ende der protestantischen Welt zum andern bilden diese „inneren Erfahrungen" das einzige Argument, auf das man sich für den Glauben an einen Gott, der zum Menschen in affektiver und intellektueller Beziehung steht, wirklich verläßt.

* * *

Gäbe es keinen Glaubensgrund als physische Phänomene und innere Erfahrungen, dann könnte es für diejenigen, die mit den modernen wissenschaftlichen Vorstellungen bekannt sind, keinen Gottesglauben geben. Aber die Philosophie weiß, wie wir schon bemerkten, von einem andern Weg zum Gottesglauben: vom metaphysischen Weg. Da dies eine naturwissenschaftliche Untersuchung ist, können wir weder die Natur der metaphysischen Argumente, noch den Grad ihrer Gültigkeit erörtern, doch dürfen wir auf zwei Ergebnisse der metaphysischen Bemühung der vergangenen Jahrhunderte aufmerksam machen:

1. Es scheint, daß der Materialismus als metaphysische Lehre[4] heute wenig Anhänger hat, wohingegen Idealismus und Spiritualismus in ihren verschiedenen Formen die herrschenden Ansichten sind. Diese Lehren behaupten übereinstimmend, daß die letzte Realität, gewöhnlich Gott genannt, geistiger, spiritueller Natur sei.

2. Der Gott, auf den diese beherrschende Richtung der Metaphysik weist, ist ein fühlloses, unendliches Wesen — also ein Wesen, das zum Menschen nicht so steht, wie alle geschichtlichen Religionen es annehmen und mittels ihrer Systeme von Bekenntnis und Anbetung zu behaupten suchen. Die direkte Anrede, die das Ritual jeder vorhandenen Religion kennzeichnet, würde nicht mehr möglich sein, wenn die Götter der Metaphysik die Götter der Religionen ersetzten.

In liberalen religiösen Kreisen wird, vermeintlich im Interesse der Religion, eifrig versucht, die Größe des Unterschiedes zwischen dem Gott der christlichen Religion und der fühllosen unendlichen Realität der Metaphysik zu verbergen. Es scheint jedoch klar, daß der Übergang von jenem zu diesem Glauben nichts Geringeres bedeuten würde als das Verschwinden des heutigen Gottesdienstes. Daß eine andere Form von Glauben und Anbetung, die einigermaßen treffend Religion heißen könnte, die Stelle der tatsächlichen Religionen einnehmen würde, scheint uns höchst wahrscheinlich, aber diese Frage ist in diesem Buche nicht zu erörtern.

Man sollte indes nicht übersehn, daß, selbst wenn die Metaphysik das Dasein der Götter der Religionen feststellen sollte, das praktische Problem nicht gelöst wäre, denn die metaphysischen Beweise sind nur wenigen zugänglich; selbst für diese liefern sie keinen an Überzeugungskraft mit dem Eindruck direkter Erfassung Gottes in „innerer" Erfahrung vergleichbaren Glaubensgrund.

Mystischer Trance und Gottesbegriff: Die unmittelbare Gotteserfassung.

Der Einfluß des mystischen Trance auf philosophische Systeme würde eines der merkwürdigsten Kapitel der Geschichte der Philosophie bilden. Hoffen wir, daß bald ein Berufener dies Kapitel schreiben

[1] Sabatier, A., Outlines of a Philosophy of Religion, James Pott and Co., New York, 1902, p. 308—309, 311.

[2] Abbot, Lyman, Address before the Alumni of Bangor Theological Seminary, The Outlook, 25. Juni 1898.

[3] Jones, Rufus, Social Law in the Spiritual World p. 161.

[4] Kurze Übersicht der metaphysischen Argumente für persönliche Unsterblichkeit s. in Verf.s Belief in God and Immortality, Chicago, Open Court Publ. Co., 1921, Kap. V.

wird. Wir selber wollen, nach kurzen Bemerkungen über den neuplatonischen Philosophen Plotinus lediglich etwas eingehend die Lehren zweier moderner Vertreter der mystischen Überlieferung, Wm. James und Wm. Hocking, prüfen.

Glaubt man mit den Mystikern, daß Gott, die Absolute, die Letzte Realität — diese und andere Ausdrücke werden in diesem Zusammenhang im Gebrauch ausgewechselt — im ekstatischen Trance und sonst nirgends unmittelbar erlebt wird, so scheint daraus zu folgen, daß Kenntnis des Trancebewußtseins Kenntnis Gottes einschließt.

Das Problem des Wesens göttlicher Macht oder Mächte war im Geiste des unzivilisierten Mystikers kaum formuliert. Er ging im Genuß und Gebrauch seiner Trancezustände auf. Er bejahte lediglich seine transzendentale Bedeutung, er spekulierte nicht darüber. Aber beim Anbruch der christlichen Ära war es unter den Besitzern der griechischen Bildung anders, da war das Problem des Wesens Gottes bestimmt formuliert worden und wurde eifrig erörtert. Die Neuplatoniker, insbesondere Plotinus, nahmen gewisse Fäden des hellenischen Gedankens auf, die vielleicht teilweise und mittelbar aus der mystischen Metaphysik der Hindus[1] (diese selbst von der viel älteren und roheren Überlieferung der Unzivilisierten in bezug auf ekstatischen Trance abhängig) gewoben waren, und spannen wunderbare Theorien.

Daß die mystischen Theorien Plotins (geb. 205 n. Chr.) eine ihrer Wurzeln in der Ekstase hatten, ergibt sich mit hinreichender Klarheit aus seinen Schriften und nirgends besser als in folgendem Passus aus den Enneaden:

„Jetzt werde ich oft aus dem Körper zu meinem wahren Selbst erhoben und schaue eine wunderbare Schönheit und bin dann besonders überzeugt, daß ich zu einer besseren Sphäre gehöre und ein höchst gutes Leben lebe und mit der Gottheit identisch werde und fest in ihr begründet ihre göttliche Aktivität erreiche, nachdem ich eine Ebene über dem ganzen intelligiblen Reich erlangt habe."

„Da nun in der Vision es nicht zwei waren, sondern der Seher mit dem Gesehenen eins wurde, nicht wie mit etwas Gesehenem, sondern wie mit etwas, das mit ihm eins wurde, so könnte er, der damit geeint worden ist, wenn er sich erinnert, dadurch ein schwaches Bild des Göttlichen haben. Er selber war eins (in der Vision) ohne Unterscheidungen in sich selbst weder in bezug auf sich noch äußere Dinge. In ihm war keine Bewegung irgendwelcher Art, noch war Gemütsbewegung oder Verlangen irgendeines äußeren Dinges nach seinem Aufstieg in ihm vorhanden, nein, noch irgendeine Vernunft oder irgendein Gedanke, noch war er selbst vor sich vorhanden, wenn ich es so ausdrücken kann"[2].

Die Theorie, daß in der Ekstase das Selbst „identisch mit der Gottheit wird und ihre wirkliche Aktivität erlangt", bietet eine besondere Schwierigkeit; denn der ekstatische Trance ist keine einfache, während ihrer Dauer gleichförmige Erfahrung. Er besteht vielmehr aus einer Abfolge geistiger Zustände, die sich mehr und mehr vereinfachen und in völliger Bewußtlosigkeit enden.

Bei welchem dieser Stadien ist die Vergottung vollständig? Wenn im Schlußstadium, dann wäre die Beschreibung des Göttlichen in der Tat kurz, denn dies Stadium ist durch vollständige Bewußtlosigkeit charakterisiert. Die praktischen christlichen Mystiker jedoch, die im Glauben an Christus als Sohn Gottes, und an einen persönlichen, mehr oder weniger anthropomorphen Vater tief ankerten, können unmöglich Gott der Bewußtlosigkeit gleichsetzen. Sie wählen unter den verschiedenen sich folgenden Aspekten der Ekstase diejenigen, die sich nicht zu weit von der herkömmlichen christlichen Vorstellung entfernen. Sie sehen diejenigen Trancephasen, in denen hinreißende Liebe oder Frieden und Vertrauen, in völliger Hingabe an den Willen Gottes, herrschen, als göttlich an. Wir erinnern auch daran, daß ein auf Christus oder Gott als Ursache bezogener Zustand automatischer Aktivität von einigen der großen christlichen Mystiker als Vergottung bezeichnet wird.

Plotinus selber war zwar nicht gestört durch eine anthropomorphe Vorstellung von Gott, aber von anderen Vorurteilen beeinflußt, nämlich denen, die den Philosophen seiner Zeit geläufig waren. Sowohl die Philosophie der Hindus wie der Griechen betrachtete Gott als unendlich, d. h. in keiner Weise begrenzt oder bedingt. Deshalb konnte nichts von ihm ausgesagt werden, denn der Besitz spezifischer Qualitäten wäre eine Begrenzung seines unendlichen Wesens.

Unter dem Einfluß von Erwägungen dieser Art könnten ausgesprochen logische Geister das Absolute mit der Schlußphase der Ekstase identifizieren, von der man tatsächlich nur Negatives aussagen kann. Das taten die Philosophen der Upanischaden. Gewisse deutsche Mystiker, insbesondere Boehme und Eckhart, sind der gleichen Versuchung erlegen: „Alles Endliche ist ein Abfall vom Wesen. Im Wesen gibt es keinen Gegensatz, nicht Lieb noch Leid, nicht weiß noch schwarz," sagte

---

[1] Eine ausgezeichnete kurze Darlegung der mystischen Metaphysik der Upanischaden findet sich in Josiah Royces Gifford Lectures, The World and the Individual, Bd. I, 4. Vorlesung S. 165—175.

[2] Charles Bakewell, Source Book in Ancient Philosophy, New York, Scribners Sons, 1907, p. 386, 391—392.

Eckhart. Nach dieser Anschauung kann nicht einmal Sein oder Wesen vom Absoluten ausgesagt werden: „Nichts werden ist Gott werden“ [1].

Wenn diese Hindu- und deutschen Philosophen der Logik bis ins Nichts folgten, so war Plotin etwas weniger radikal. Die köstlichen Seiten der Ekstase, die der Grund für die warmen menschlichen Elemente in dem göttlichen Bild bei weniger intellektuellen Mystikern sind, waren nicht ohne Einfluß auf ihn. Er bemerkte die wunderbare Schönheit seiner Vision und glaubte, daß er „ein höchst gutes Leben lebe“. Er schien Gott identifiziert zu haben mit einem verweilenden Bewußtsein der Selbstheit und mit unbeschreiblichen, jedoch erwünschten Gefühlen, wie sie für ein vorgeschrittenes Stadium des ekstatischen Trance charakteristisch sind.

Wie dem auch sein mag, die Nichtzivilisierten und die praktischen Christen identifizieren Gott mit einem vorletzten Stadium der Ekstase, während radikale Philosophen als Sklaven der Logik ihn eins machen mit der letzten Phase, d. h. mit vollständiger Bewußtlosigkeit. Das bedeutet, daß für jene nicht Einheit oder Einfachheit, nicht das Verschwinden von Individualität, von Unterschieden und Divergenzen, sondern eine Fülle von gefühltem Leben, ein wundervoller Eindruck von freier Macht, in einer Mannigfaltigkeit von Illusionen und Halluzinationen, die Aspekte der Ekstase sind, die sie göttlich machen.

Wir möchten besonders darauf aufmerksam machen, daß dasjenige, worin viele zwei gleichgeordnete Erkenntnisquellen sehen, auf die Vorstellung des Göttlichen konvergieren; einerseits diskursives Denken; anderseits das Tranceerlebnis, eine Quelle „unmittelbarer Erkenntnis“ — eine Erkenntnis, die von fehlbaren geistigen Prozessen unabhängig ist. Einige sprechen so, als ob der Verstand in einer Phase des ekstatischen Trance das Göttliche wiedererkenne, dessen Wesen er vorher bestimmt hatte. Andere sprechen so, als ob das ekstatische Erlebnis das Wesen Gottes enthülle, während die Rolle der Vernunft untergeordnet bleibe. Was wir von dieser mystischen „Erkenntnisquelle“ zu denken haben, wird sich im folgenden ergeben.

* * *

Wm. James und die mystische Ekstase.

In einem Buche, worin das religiöse Leben nach Tatsachen durchsucht wird, die seine pluralistische Philosophie stützen und eine Grundlage für einen religiösen Glauben liefern würden, stellt Wm. James die folgenden drei Sätze auf:

„Mystische Zustände, wenn wohl entwickelt, sind gewöhnlich, und mit Recht für die Individuen, denen sie kommen, absolut maßgebend.

Ihnen entfließt keine Autorität, die Außenstehenden die unkritische Annahme ihrer Offenbarungen zur Pflicht machen würde.

Sie reißen die Autorität des nichtmystischen oder rationalistischen, nur auf dem Verstand und den Sinnen basierten Bewußtseins nieder. Sie erweisen es als nur eine Art von Bewußtsein. Sie eröffnen die Möglichkeit anderer Ordnungen von Wahrheit, an die wir, soweit in uns irgend etwas vital ihnen entspricht, frei weiter glauben dürfen“ [2].

Des Mystikers Offenbarung ist, so sagt man uns, unverletzlich, weil, auch wenn seine Sinne suspendiert sind, seine Erfahrung so wahrhaft eine unmittelbare Wahrnehmung von Tatsachen ist, wie nur je eine Empfindung [3]. — Er ist im Besitze „unmittelbarer“ oder „intuitiver“ Erkenntnis, daher unangreifbarer Erkenntnis, da sie gegeben und nicht durch geistige Operationen, die immer dem Irrtum unterworfen sind, erlangt wird.

Wir stimmen mit Wm. James darin überein, daß, was „unmittelbar“, „reine Erfahrung“ ist, was nicht auf geistige Weise herausgearbeitet worden ist, unangreifbar ist. Hier hat eine Meinungsverschiedenheit keinen Raum. Man kann jedoch verschiedener Meinung sein über das Problem, was man in der Erfahrung als „unmittelbar“ ansehen soll.

Nach unserer Meinung hat sich Wm. James geirrt, nicht indem er „reine“ Erfahrung als unangreifbar betrachtete, sondern indem er als solche unbewußt mehr als das „Gegebene“ ansah. Er hat reine Erfahrung verwechselt mit Ausgestaltungen davon. Wegen dieses Irrtums glaubte er an Mystik; oder man sollte vielleicht sagen, daß er diesen Irrtum beging, weil er an eine mystische Offenbarung zu glauben wünschte.

Aber für was in der mystischen Erfahrung beansprucht James Unverletzlichkeit? Der unkritische Mystiker glaubt, Christus oder die Jungfrau oder ein Heiliger habe sich ihm manifestiert. Wenn auch diese und ähnliche Erfahrungen zu Zeiten für den Empfänger eine Sensationseigenschaft von gleichem Zwange wie dem wahrer Wahrnehmung haben, betrachtet James sie doch als illusorisch, weil sie, kritisch betrachtet und der übrigen Erfahrung gegenübergestellt, der Prüfung nicht stand-

---

[1] A. Lasson, Meister Eckhart, der Mystiker, Berlin, 1868.

[2] The Varieties of Religious Experience, p. 422—423.

[3] Ibid., S. 423—424.

halten. Sie enthalten jedoch, wie er behauptet, einen unmittelbar gegebenen, intuitiven und daher unverwundbaren Kern. Was ist dieser Kern? Er antwortet, er bestehe im Gefühl oder der Überzeugung von Unermeßlichkeit, von Versöhnung, von Ruhe, Sicherheit, Einheit, Harmonie [1]. Mit diesen Ausdrücken und in keinem bestimmteren definiert unser hervorragender Philosoph den Kern unangreifbarer, in der mystischen Ekstase enthüllter Wahrheit. Er ist mehr, als die von den Neuplatonikern verherrlichte Nichtsheit, er birgt eine engere Verwandtschaft mit positivem Glück und deutet an, daß es Grund zu radikalem Optimismus gibt.

Man vergesse nicht, daß diese behaupteten „Wahrheiten" nicht nur ein paar erhabenen religiösen Seelen offenbart werden. Jeder Beliebige kann sie genießen. Lachgas „regt das mystische Bewußtsein außerordentlich an", Alkohol „bringt dem, der ihm dient, von der eisigen Peripherie der Dinge zum strahlenden Kern. Er macht ihn für den Augenblick mit der Wahrheit eins" [2]. Hier ist James gewiß im Einklang mit den Tatsachen, wie unsere Untersuchung der Rauschgiftekstase sie enthüllt hat. Wie sie auch erzeugt werde, Ekstase ist Ekstase, so wie Fieber Fieber, was auch seine Ursache sei. Der Wahrheitskern religiöser Ekstase ist, wie wir gezeigt haben, kein anderer als der Wahrheitskern narkotischer Berauschung und ekstatischen Trances im allgemeinen.

Es ist gar kein Zweifel, daß die angeführten Worte — Versöhnung, Ruhe, Sicherheit, Einheit, Harmonie — die allgemeineren grundlegenden Eindrücke beschreiben, die den meisten Mystikern kommen. Aber es scheint uns eben denn, daß in jedem dieser Worte eine Interpretation von „neutralem Stoff" liegt. Ihre Bedeutung enthält, wie jede Wortbedeutung, eine Beziehung zwischen zwei Gegenständen. Wenn z. B. „Versöhnung" und „Einheit" überhaupt einen Sinn haben, so ist es der der Aufstellung oder Anerkennung einer spezifischen Beziehung zwischen zwei oder mehr Gegenständen. Nun kann die Vereinheitlichung auf zwei Weisen erreicht werden: 1. Ein Verstehen der zwei Gegenstände kann geleistet werden, das sie einem allgemeinen Prinzip subsumiert oder in ein größeres Ganzes eingeschlossen erweist. Das ist die Art von Harmonie, die durch das Verstehen erzeugt wird. 2. Die Gegenstände können ihre individuellen Züge verlieren und auf ein Niveau undifferenzierter Einfachheit herabgesetzt werden. Das ist, wie wir sahen, die mystische Weise „Harmonie" oder „Einheit" zu erzeugen. Es ist eine Weise, die keine Erkenntnis verschafft.

Wenn James mit „Einheit" lediglich hätte anzeigen wollen, daß der Mystiker im Fortschritt des Trance das allmähliche Schwinden der Grenzlinien zwischen den Objekten, das Übergehen der Ideen ineinander, die Vermischung der Gefühle bemerke, und daß er ein wundervolles Gefühl des Friedens genieße, so könnte kein Einwand gegen den Anspruch der Unangreifbarkeit erhoben worden sein. Aber es wäre ein bedeutungsloser Anspruch gewesen. Was James meint, ist, daß die mystische Erfahrung auf eine Einheit des Individuums mit einem anderen Wesen oder Ding hinweise oder sie bedeute. Das ist nun aber geradesosehr eine Deutung unmittelbarer Erfahrung, wie die Behauptung des Mädchens von der Heilsarmee, daß sie Christus von Angesicht zu Angesicht begegnet ist. Ehe man sie als wahr annehmen kann, muß die behauptete „unmittelbare" Erfahrung in beiden Fällen nach den Regeln der wissenschaftlichen Evidenz geprüft werden, denn die „perzeptuelle" Qualität der Erfahrung gibt dem Mystiker so wenig das Recht, Vertrauen auf sie zu setzen, wie der Mangel gewisser organischer Empfindungen den Patienten der Irrenanstalt zu dem Glauben ermächtigt, daß die Ärzte seine Eingeweide entfernt haben.

In einem Briefe, der teilweise in den Letters of Wm. James veröffentlicht ist, liest man: „Der Intellekt interpretiert und kritisiert seine eigene Interpretation, aber zum Interpretieren muß es eine These gegeben haben, und diese These scheint mir das nicht rationale Gefühl einer „höheren" Macht zu sein." Und weiterhin: „Kann nicht dieses mystische Zeugnis, daß es einen Gott gibt, wahr sein, auch wenn die genauen Bestimmungen, die ja in so großem Umfange „suggestive" Beiträge unseres rationalen Faktors sind, weit auseinander gehen sollten?" [3]

In diesem Passus tritt der Irrtum, den ich bloßzulegen suchte, wieder klar hervor. Der Gedanke einer „höheren Macht" ist kein „unmittelbares" Datum des Bewußtseins. Er ist schon ein Produkt von Gestaltung und Deutung; insbesondere enthält er Urteile über die relative „Höhe" oder den Wert von Mächten Er ist daher zu dem Anspruch der Unverletzlichkeit so wenig berechtigt, wie irgendeine der anderen, roheren und augenfälligeren Deutungen des gewöhnlichen Mystikers.

---

[1] „Sein Grundton ist ausnahmslos eine Versöhnung" Ibid., S. 388. Die mystischen Zustände „Geben die Suprematie des Ideals, des Ungeheuren, der Einheit, der Sicherheit, der Ruhe zu erkennen". Ibid. S. 428. Anderweitig ist er viel weniger bestimmt, so, wenn er schreibt, die mystische Ekstase enthülle „Zustände der Einsicht in Tiefen der Wahrheit, die vom diskursiven Intellekt nicht ergründet werden. Es gibt Erleuchtungen, Offenbarungen voller Bedeutsamkeit und Wichtigkeit, wenn sie auch völlig unartikuliert bleiben." Ibid. S. 380.

[2] Loc. cit. S. 387.

[3] Aus einem Brief an den Verfasser. Ich darf bei dieser Gelegenheit sagen, daß bei der Veröffentlichung dieser Briefe noch keines meiner Bücher erschienen war.

Das voll erwachte, rationale Bewußtsein versteht ohne Schwierigkeit, warum der „Kern" der mystischen Erfahrung sich als Versöhnung, Einheit, Friede, Ruhe und dergleichen beschreiben läßt. Sind dies nicht gerade die Termini, die einem Menschen einfallen würden, der die für ekstatischen Trance charakteristische geistige Vereinfachung durchgemacht hätte? Würde jemand, aus dessen Bewußtsein die Außenwelt verschwunden wäre, dessen geistige Aktivität auf die unbestimmte allgemeine Idee von der Gegenwart eines herkömmlichen Gottes reduziert wäre, dessen Affektleben auf dem Punkte friedlichen Hinsterbens wäre — würde solch einer seinen Zustand als inneren Kampf beschreiben, würde er unter dem Eindruck unversöhnlicher Vielfältigkeit der Elemente seiner Erfahrung stehen? Natürlich nicht. Er könnte keine besseren Ausdrücke finden als die, welche gewöhnlich von den Mystikern und im allgemeinen von denen gebraucht werden, die mit gewissen Aspekten des Trance-Bewußtseins vertraut sind. Warum also dieser Beschreibung eine metaphysische Bedeutung beilegen? Was dieser Aspekt des Tranceerlebnisses überhaupt zur Erkenntnis beitragen mag, muß von der kritischen Aktivität des völlig wachen Geistes ausgehen, die das ganze Gebiet der menschlichen Erfahrung umfaßt.

So kommen wir zu der Behauptung: Wenn James sagen konnte, der Anspruch des Mystikers (auf das Minimum gebracht, das wir erörtert haben) „entziehe sich tatsächlich und logisch unserer Jurisdiktion", so geschah es, wie es scheint, weil er mehr oder weniger automatische oder gewohnheitsmäßige Kausaldeutungen der Sinnesdaten mit den Sinnesdaten selbst verwechselte [1].

Man führt oft die „Universalität" der mystischen Überzeugung als einen Beweis ihrer Wahrheit an. Aber die Wahrheit eines Glaubens wird dadurch nicht bewiesen, daß alle bekannten Menschen ihn teilen. Überdies ist diese Überzeugung tatsächlich keineswegs all denen gemeinsam, die Trancezustände mit den Zügen, die James als charakteristisch für die mystische Ekstase hinstellt (Unaussprechlichkeit, noetische Qualität, Vorübergehen und Passivität), erlebt haben. Die meisten Gebraucher von Narkotika und viele, die spontanem Trance unterworfen sind, sehen seinen Inhalt genau so wie ihre Träume an, d. h. sie legen ihm keine andere als eine subjektive Geltung bei.

Die Entwicklung des Glaubens der Philosophen an mystische Offenbarung scheint das Verschwinden des Glaubens anzukündigen. Anfänglich glaubte man, der ekstatische Trance enthülle umfangreiche „Wahrheiten", sowohl konkrete, wie abstrakte, z. B. den Willen Gottes bei einem besonderen Zusammentreffen der Ereignisse. Mit Wm. James ist die Offenbarung beschränkt worden auf ein Gefühl von Sicherheit, Einheit und Harmonie. Mit Wm. Hocking wird sie noch weiter verdünnt und wird ein reines „Es", von dem sich nichts weiter sagen läßt.

* * *

Wm. E. Hocking und die religiöse Mystik.

In der englischen Sprache ist Wm. Hocking derjenige, der seit James die philosophischen Probleme der religiösen Mystik am umfassendsten und reichsten behandelt hat [2]. Er gilt allgemein als Champion der Mystik. Und doch mag eine sorgfältige Prüfung seiner letzten Äußerungen einen über seine gegenwärtige Stellung im Zweifel lassen. Er beklagt sich, daß gewisse „unmittelbare" Eigenschaften der Tranceerfahrung ungerechtfertigterweise Gott zugeschrieben worden sind: „Was ich zeigen will, ist, daß diese Worte, einheitlich, unmittelbar, unaussprechlich, die ja jedenfalls für die Erfahrung des Mystikers gelten, gerade die Worte sind, die der Metaphysiker auf die Doktrin des Mystikers anwendet. Und ich möchte sagen, daß die Mißdeutung der Mystik, um die es sich hier handelt, daher kommt, daß das, was ein psychologischer Bericht ist (und zwar ein wahrer), für eine metaphysische Feststellung gehalten wird (und zwar eine falsche). Daraus, daß jemandes Gottes-Erfahrung „eins, unmittelbar und unaussprechlich" gewesen ist, folgt nicht, daß Gott selbst lediglich „eins, unmittelbar und unaussprechlich" ist — und daher ein völlig von aller konkreten Realität entferntes Wesen. Allerdings ist hier dieser Schluß von der Natur der Erfahrung auf die Natur ihres Gegenstandes ein sehr natürlicher; und es ist auch wahr, daß manch ein Mystiker

---

[1] Das auf den vorangehenden Seiten enthaltene Argument gegen die Stellungnahme von James wurde in einer Kritik der Varieties of Religious Experience, Intern. Journ. of Ethics Vol. 14. 1904, p. 322—339, betont. Vgl. George A. Coe's Kritik über James und andere in einer ungewöhnlich inhaltsreichen Abhandlung über die Sources of the Mystical Revelation, Hibbert. Journ., Bd. 6, 1907/08, S. 359—372.

[2] The Meaning of God in Human Experience, Yale University Press, 1912. The Meaning of Mysticism as seen through its Psychology, Mind, N. S., Vol. 21, 1912, p. 38—61. Principles and Method in the Philosophy of Religion, Rev. de Méta. et de Morale, Vol. 29, p. 431—453, 1922. Da Professor Hockings jüngste Äußerungen über diesen Gegenstand in diesen letzten zwei Abhandlungen enthalten sind, stützt sich unsere Darlegung und Kritik wesentlich auf sie.

sich auf diesen Schluß eingelassen hat, aber es ist möglich und notwendig, ihn zurückzuweisen"[1].

„Eine ‚Unmittelbarkeit' kann das, was über sie hinausgeht, weder verneinen noch bejahen"[2]. „Ich urteile also, ... daß die gemeinhin dem mystischen Absoluten beigelegten Kennzeichen in erster Reihe nur ebenso viele Beiträge zur mystischen Psychologie sind"[3].

Diese Stellen bedeuten, daß, was andere (darunter James) als eine unmittelbar gegebene und unangreifbare Offenbarung des Wesens Gottes ansehen, in Wirklichkeit eine Folgerung ist und daher nur soweit maßgebend wie die Vernunft sie dazu machen kann. Für ihn ist der einzige fraglose Inhalt des Trance ein „Etwas", ein „Es", von dem weiter nichts gesagt werden kann. Jegliche Kenntnis darüber ist die Frucht rationalen Denkens; Erkenntnis Gottes ist nicht Offenbarung oder Intuition, sie ist das Erzeugnis intellektueller Aktivität. Wenn die vorangehenden Behauptungen Hockings Stellung korrekt wiedergeben, verwirft er die Mystik und stimmt mit uns überein. Denn wir haben geglaubt, daß unbewußt der Wilde die Identität des Göttlichen mit der Fülle von Lust, Macht und Freiheit erschließt, die ihm in den früheren Phasen der Rauschgift-Ekstase kommt, daß unbewußt der neuplatonische Philosoph die Identität des Absoluten mit der letzten Periode des Trance erschließt und daß James und andere es mit gewissen Gefühlen und Haltungen, die in einer Phase dieser Erfahrung hervortreten, ebenso halten.

Nach Hocking haben James und die Mystiker im allgemeinen (einschließlich Bergsou) geirrt, indem sie die mystische Erkenntnis — Intuition oder das unmittelbar Gegebene — in feindlichen Gegensatz zu begrifflicher Erkenntnis brachten. Die Beziehung ist eine andere: „Die Intuition muß angesehen werden nicht als eine Station, sondern als ein Punkt, durch welchen die wahre Erkenntnis gehen muß, ... als eine Form der Erkennung, wodurch begriffliche Erkennung nicht sowohl ausgeschlossen, als konzentriert wird"[4]. „Unmittelbarkeit und Gedanke sind kein disparater Stoff; es sind verschiedene Stadien des gleichen Stoffes, der gleichen Bedeutung"[5]. Sowohl Intuition wie Interpretation sind nötig, um zur Wahrheit zu gelangen. Die Intuition allein ist leer. „Mit diesen zwei Methoden ist der Weg offen für eine hoffnungsvolle Wiederaufnahme metaphysischer Bemühungen"[6].

Wenn man, wie Prof. Hocking, sagt, daß das „Es" der mystischen Ekstase keinen Sinn hat, bis es gedeutet wird, daß es Geistesstoff oder „neutraler Stoff" ist, aus dem in einem aktiven Geist Kenntnis hervorgeht, so scheint die Logik die Ansicht zu erzwingen, daß das gleiche von jedem „Es" gelte, das in irgendeiner anderen Erfahrung unmittelbar gegeben ist. Das unmittelbar Gegebene in der Ekstase wird nicht mehr als ein einzigartiges Phänomen isoliert; es wird jetzt richtig klassifiziert mit dem bedeutungslosen und doch potentiell bedeutungsvollen Etwas, das an der Wurzel einer jeglichen psychischen Erfahrung liegt. Denn nicht nur in der mystischen Ekstase, sondern auch in jeder sensorischen oder affektiven Erfahrung ist etwas Unangreifbares und Unaussprechliches gegeben. So wird die metaphysische Bemühung, Gott zu finden, mit einer viel breiteren intuitiven Basis versehen als der der mystischen Ekstase allein. Ihre Basis umschließt das „Gegebene" in bewußter Erfahrung allgemein. Bei der Suche nach Gott kann nun für das unmittelbar Gegebene in der Tranceerfahrung a priori keine Vorzugsstellung mehr beansprucht werden.

Den obigen Folgesatz aus den von Professor Hocking aufgestellten Sätzen hinsichtlich der mystischen Offenbarung zu ziehen, ist gleichbedeutend mit einem Verzicht auf die wesentliche mystische Position. Aber Professor Hocking zieht diesen Folgesatz nicht, verzichtet nicht auf die Mystik; denn unbeschadet der von uns angeführten Stellen behauptet er, daß die mystische Erfahrung Gott direkt, autoritativ offenbart. Was hätten sonst folgende Äußerungen für einen Sinn: „Der Mystiker kennt die Wahrheit, so versichert er uns; aber er scheint sich hoffnungslos um diesen Punkt herumzudrehen und nur sehr langsam mit irgendeiner Aussage über ihren Inhalt herauszukommen. Kann es sein, daß der Mystiker gewisser ist, daß er gewiß ist, als dessen, wes er gewiß ist — außer daß er Gottes und seiner eigenen Beziehung zu Gott gewiß ist?"[7] „Lasse man also den Mystiker gewiß sein seiner „die Wahrheit", seiner „Gotteswahrheit", und verlange man nicht bei jedem Schritte neidisch

---

[1] Mind, loc. cit. p. 43.
[2] Ibid.
[3] Ibid. p. 44.
[4] Rev. de Méta. et de Morale, loc. cit. p. 447.
[5] Mind. loc. cit. p. 44.
[6] Rev. de Méta. et de Morale, p. 451.
In seiner metaphysischen Forschung wird Professor Hocking von dem Wunsche bewegt, die Existenz eines Gottes zu erweisen, der so vorgestellt wird, daß er menschlichen Nöten und Bestrebungen genügt, und er ist der Meinung, daß die Metaphysik auf solchen Gott und nicht lediglich auf das leere Absolute Plotins führe.

[7] God in Human Experience, p. 454.

von ihm, zu sagen, was die Wahrheit enthält"[1]. „Der Mystiker gibt uns das Ding, das modifiziert werden soll ... aber wer sonst hätte diese Substanz vom Himmel herunterholen können"[2].

Es scheint nach allem doch, daß Hocking mit James und den mystischen Philosophen im allgemeinen meint, das Unmittelbare in der Ekstase bleibe nicht bedeutungslos, bis es rationell erklärt werde; es befinde sich nicht auf einer Ebene mit dem Unmittelbaren in der bewußten Erfahrung im allgemeinen, denn es führt eine unmittelbare und wahrhaftige Gewißheit von Gott und von der Beziehung des Mystikers zu ihm mit sich; es ist eine göttliche Substanz, die intuitiv als „vom Himmel" kommend erkannt wird. Diese erste, unmittelbare Erfassung bemächtigt sich zwar nicht all der Erkenntnis von Gott, die wir haben möchten, aber sie genügt, um den Menschen über verderblichen Zweifel und Unglauben emporzuheben. Weitere Erkenntnis muß auf intellektuelle Bemühung warten.

Wenn wir den mystischen Anspruch zurückweisen, auch wenn er wie bei Hocking begrenzt ist, so geschieht es, weil uns der Übergang von Empfindungen und Gefühlen, was immer sie sein mögen, zu dem Gedanken „Gott", wie man ihn auch verstehe, stets eine Ausarbeitung des „Gegebenen" zu sein scheint. An Gott — irgend eine Art von Gott aus Anlaß einer sensorischen oder affektiven, nach Intensität oder Qualität noch so ungewöhnlichen Erfahrung denken, heißt einer unmittelbaren Erfahrung eine Ursache zuschreiben. Die Verwechslung dieser automatischen Zuschreibung einer Ursache mit unmittelbarer intuitiver Erfahrung offenbart, wie tief die Gewohnheit eingewurzelt ist, Ursachen zuzuschreiben. Sie beginnt sich bei der Geburt zu bilden und wird alsbald mechanisch. Wenn der Unzivilisierte Gott im Donner hört, unterliegt er der gleichen Täuschung der Unmittelbarkeit wie der Christ, der in einem Einströmen sittlicher Energie während der Ekstase oder des gewöhnlichen Gebets Gott fühlt.

* * *

Dieses Buch begann mit der Prüfung von Erlebnissen, die der unzivilisierte Mensch als Offenbarung des Göttlichen oder Vereinigung mit ihm betrachtet. Wir haben sie einer kritischen Analyse unterworfen und die jüngst gewonnene wissenschaftliche Erkenntnis der psycho-physiologischen Wirkungen gewisser Ekstase erzeugender Rauschgifte auf sie angewandt. Es ergab sich, daß die frühen Mystiker ihren Glauben hauptsächlich köstlichen Eindrücken von unbegrenzter Macht und Freiheit,

[1] Ibid. p. 455.

[2] God in Human Experience p. 460.

Um Professor Hockings Beweisgründen für die Mystik ganz gerecht zu werden, wäre es nötig, einen ausreichenden Auszug von verschiedenen Kapiteln seines Buches zu geben. Die folgenden Zitate sind zwar nur zusammenhangslose Bruchstücke, sie mögen aber die Neugier des Lesers anregen.

„Es kann sein, daß, je mehr wir die Schlußfolgerung unserer Position betonen, wir um so weniger in irgendwelchen konkreten Zügen unserer eigenen Erfahrung die hier beschriebene Erfahrung wiederzuerkennen fähig sein werden. Wir haben alle soziale Erfahrung abhängig gemacht von einer bewußten erfahrungsmäßigen Erkenntnis eines Wesens, das nach Umfang und Macht wohl mit Gott identifiziert werden könnte. Die sich folgenden Erfordernisse der Logik führten uns zu dem Satz, daß unsere erste und fundamentale soziale Erfahrung eine Erfahrung Gottes ist" (295).

„Gott wird erkannt als das, dessen ich primär gewiß bin und indem ich gewiß bin, bin ich gewiß des Selbst und meiner Welt von Menschen und Menschendingen. Ich werde stets gewisser sein, daß Gott ist, als was er ist: es ist das uralte Problem der Religion, die tieferen Züge dieser fundamentalen Erfahrung ans Licht zu bringen. Aber der Ausgangspunkt dieser Entwicklung (die wir im Umriß zu verfolgen Gelegenheit haben werden), ist kein bloßes Das Was, ohne Prädikate. Die Substanz wird als Subjekt erkannt; Realität wird von Anbeginn als Gott erkannt. Die Idee Gottes ist kein Attribut, das ich im Laufe meiner Erfahrung an meine ursprüngliche ganze Idee knüpfe: Die Einheit meiner Welt, die sie von Anbeginn zu einem Ganzen, in Einfachheit erkennbar, macht, ist die Einheit einer anderen Selbstheit.

„Gott wird also unmittelbar erkannt, und dauernd erkannt, als der Andere Geist, der, indem er die Natur erschafft, auch mich erschafft. Dieser Erkenntnis kann nichts uns berauben; diese Erkenntnis hat dem selbst-kennenden Menschengeiste nie gefehlt" (296—297).

„Indem wir den Namen Gottes anwandten auf den Anderen Geist, der in beharrender physischer Erfahrung sich stets für uns erschafft und mitteilt, sind wir allerdings über unsere Ermächtigung hinausgegangen. Wir haben, was den Animismus unserer Vorfahren rechtfertigen muß, — den unvermeidlichen Animismus der „ganzen Menschheit" (300).

„Der Mensch weiß wohl, daß er nicht allein ist; er weiß nicht sowohl, in welcher Gesellschaft er ist. Die Erkenntnis der Gegenwart von Geist über das Selbst hinaus ist keine Vermutung; auch ergibt sich diese soziale Erfahrung niemals. Die Menschenwelt ist von Anbeginn eine lebende Welt, sogar eine göttliche Welt. Und in diesem Betracht ist der primitive Animismus keine bloße Theorie, sondern eine Wiedergabe einer gewissen und intimen Erfahrung" (317).

Siehe auch die Fußnoten zu S. 449—450.

veränderten Selbstgefühlen, dem Eindruck, daß die Seele vom Körper befreit ist, Automatismen, zu denen wunderbare sensorische Halluzinationen gehören, zu verdanken haben. Nun läßt sich aber jeder einzelne dieser Eindrücke und Überzeugungen befriedigend aus psycho-physiologischen Kräften erklären, die durch das Rauschgift aktiviert oder inhibiert werden. Wir prüften sodann die mystischen Ekstasen der Yogin und einer Gruppe christlicher Mystiker. Ihre eigenen Beschreibungen wurden mit nichtreligiösen Ekstasen verglichen — denen von Poeten, Epileptikern, gewöhnlichen normalen Personen.

In all diesen Ekstasen zeigten sich dieselben fundamentalen Charakteristika, und wir kamen zu dem Schluß, daß es zwischen religiösen und nichtreligiösen Ekstasen keine anderen Unterschiede zu geben braucht, als diejenigen, die auf verschiedener Deutung beruhen — indem die Deutung selbst die Ursache wichtiger affektiver und volitioneller Phänomene ist.

Besondere Aufmerksamkeit wurde den Eindrücken von Unaussprechlichkeit und von Erleuchtung oder Offenbarung gewidmet; denn sie sind vielleicht mehr als irgend ein anderer Zug verantwortlich für die Beharrlichkeit des Glaubens an die Göttlichekit der Ekstase. Diese beiden Züge sind im Trance häufig — ob er nun spontan oder durch Rauschgifte wie Äther oder Lachgas hervorgerufen ist. Sie begegnen auch in natürlich sich ergebenden Zuständen der Schlafnähe. Eine beliebige Verengung des Bewußtseins oder Dissoziation geistiger Zusammenhänge, was immer die Ursache, kann von diesen seltsamen Eindrücken begleitet sein. Wir boten eine psychologische Erklärung des Eindrucks der Erleuchtung, die uns hinreichend erscheint.

Auch andere Züge des mystischen Trance, denen Philosophen viel Beweiswert zugeschrieben haben (Einheit, Harmonie und das Gefühl der Sicherheit, das sich mit ihnen verbindet), haben in den vorangehenden Seiten eine Erklärung gefunden, die einen von der Neigung, sich auf eine göttliche Erleuchtung zu berufen, befreien sollte. Es sind unvermeidliche Produkte des psychologischen Zustandes der Person, die sich im Trance befindet.

Unsere vergleichende Untersuchung der Trancezustände mit ihrem Eindruck von unbegrenzter Macht und von Passivität, ihrer Aufregung und Ruhe, ihren Halluzinationen und Ausschließung der Sinneswelt, ihrer absoluten Gewißheit und ihren Momenten des Zweifels, ihrer Harmonie und Unaussprechlichkeit, führten uns so zu der Schlußfolgerung, daß der mystische Trance nichts enthält, kein „Zeichen", keine „These", kein „Es", das vom unterrichteten und denkenden Geiste den Glauben an göttliche Offenbarung verlangte — wenn man nicht etwa den Ausdruck „göttlich" als bloße Bezeichnung für den allgemeinen Grund des Lebens nehmen wollte; oder wenn man nicht „Gott" so vorstellt, daß er sich auf diejenigen Arten der physischen und psychischen Natur offenbare, deren Gesetze die Wissenschaftler finden. Täte man das, dann wäre jeder Teil und Aspekt des bewußten Lebens ebenso wie der mystische Ekstase-Trance selbst ein Ausdruck des Göttlichen. Wenn aber die reguläre, gesetzgebundene Natur, wie die Wissenschaft sie kennt, das „Göttliche" genannt werden sollte, dann wäre der wesentliche Anspruch der Mystik aufgegeben.

Indem die Mystiker einen Verkehr mit Gott im Verschwinden des Unterschiedlichen, in dem Frieden äußerster Hingabe, in folternden Freuden, in einem Gefühl von Freiheit und Erleuchtung suchten, haben sie einen falschen Weg verfolgt. Diese Erfahrungen enthüllen den christlichen Gott ebensowenig wie das „Gegebene" in der übrigen bewußten Erfahrung. Die mystische Erfahrung weist auf dieselben Folgerungen, wie bewußtes Leben im allgemeinen.

Man könnte spekulieren und annehmen, daß, wenn das höhere geistige Leben und die Tätigkeit der äußeren Sinne aufgehört haben, die urtümliche Qualität organischer Empfindungen und Gefühle sich enthülle. An der Schwelle der Bewußtlosigkeit — sei es die Bewußtlosigkeit des Schlafes oder eines wie auch immer erzeugten abnormen Trance — ist das Bewußtsein am einfachsten; es ist Kontinuität ohne Teile und daher, wollen wir sagen, ewig und zeitlos. Davon könnte man sprechen als dem Urgrund, um einen Ausdruck der deutschen pantheistischen Mystiker zu gebrauchen, und man könnte vermuten, daß in dieser Form das Bewußtsein in der organischen Welt begonnen habe. So weit könnte man spekulieren. Aber was für eine unglaubliche Verwirrung wäre es, den Urgrund, der sich so im Punkte des Schwindens des Bewußtseins erschließt, anzusehen als eine Offenbarung der Natur des Vollkommenen Gottes, der in Jesus Christus Fleisch wurde und in den Kirchen verehrt wird!

* * *

Wird behauptet, daß diese Untersuchung auf den Beweis des Nicht-Daseins Gottes hinausläuft? Sie läuft nach der Meinung des Verfassers auf nicht mehr hinaus als die Demonstration der völligen Unzulänglichkeit des Grundes auf dem, im ganzen, der Glaube an das Dasein der Götter der Religionen ruht. Von andern Vorstellungen von Gott oder Göttern spricht dieses Buch nur gelegentlich, und ohne endgültig ein Ergebnis zu bieten. Wir haben uns nicht unterfangen zu sagen, wie man sich den letzten Ursprung der neuen Energien, die den Mystiker bereichern, vorzustellen hat. Wir haben uns auf die Behauptung beschränkt, daß es im menschlichen Wesen angeborene Energiequellen gibt, von denen

man gewöhnlich als angeborenen Tendenzen oder dem Instinkt spricht und die man für abhängig von oder verbunden mit physiologischen (neuralen) Mechanismen hält. Und wir fügten hinzu, daß physische und moralische Gesundheit, und mit ihnen das Glück, von dem ausreichenden Anreiz und der harmonischen Manifestation dieser Energiequellen abhänge. Wir hätten die Wendung „unterbewußte Energiequellen" gebrauchen können. Aber das hätte keine Mehrung wirklichen Wissens gebildet, auch wäre dadurch nichts klarer geworden. Wenn dies und anderes derselben Bedeutung gesagt worden ist, dann bleibt die Frage nach der Natur „Gottes", wie der Philosoph sie aufwirft, unbeantwortet.

* * *

Es schien uns, daß die für den Philosophen bedeutungsvollste Tatsache bei der religiösen Mystik vielleicht nicht der Hinzutritt von Energie, sondern ihre Richtung sei, d. h. die Manifestation eines Willens, ein Ideal zu verwirklichen, das als göttlich gedacht wird und die Vergesellschaftung der Menschheit involviert. Wir sahen, wie große christliche Mystiker danach strebten, das Königreich Gottes auf Erden zu gründen. Ohne ihr soziales Ideal als vollkommen erdacht zu betrachten, ließe sich das Göttliche in ihnen, wenn irgendwo, dann in der nicht nachlassenden Anstrengung erblicken, mit der sie sich bemühten, in sich und anderen ein erhabnes soziales Ideal zu verwirklichen. Bei dieser Anstrengung versuchten sie nicht, sich den Forderungen der wirklichen Gesellschaft anzupassen; sie strebten vielmehr mit unbesiegbarer Zähigkeit danach, etwas zu schaffen, dem die Welt hartnäckigen und grausamen Widerstand entgegenstellt.

Diese Richtung der mystischen Anstrengung ist vielleicht das Bemerkenswerteste. Man könnte es eine Manifestation der Lebensenergie, des Elan Vital nennen. Lassen wir uns dann aber nicht täuschen. Diese Worte wären lediglich Namen zur Bezeichnung dessen, was man bemerkt hat. Das Wichtigste ist, die Bedingungen der Manifestation der Lebensenergie zu bestimmen, damit wir sie mehr und mehr beherrschen können.

Es ist natürlich ganz klar, daß das Göttliche nach dieser Vorstellung sich nicht allein, oder auch nur besonders, in mystischen Ekstasen manifestiert. Es ist ebenso offenbar, daß diese Lebensenergie keine Freude an Lobpreisungen und Danksagungen hat: es ist nicht der Gott, der in den Kirchen verehrt wird.

* * *

Für den Psychologen, der innerhalb des Bezirks der Wissenschaft bleibt, ist die religiöse Mystik eine Offenbarung nicht Gottes, sondern des Menschen. Wer das Tiefste, das im Menschen ist, die verborgenen Kräfte, die ihn antreiben, erkennen will, sollte sich zur Erforschung der Mystik wenden. Und wenn auch den Menschen kennen noch nicht Gott kennen ist, so kann trotzdem die Metaphysik erst, wenn sie im Besitz ausreichender Kenntnis des Menschen ist, hoffen, eine annehmbare Vorstellung vom Letzten zu gestalten.

* * *

Wir stimmen mit großer Genugtuung hinsichtlich der illusorischen Natur des mystischen Anspruchs mit Henri Delacroix und George A. Coe überein. Der Letztere schreibt in dem schon erwähnten Hibbert-Aufsatz: „Der Mystiker erwirbt seine religiösen Überzeugungen genau so, wie sein nicht-mystischer Bruder, nämlich durch Überlieferung und Lehre, gewohnheitsmäßig gewordene Auto-Suggestion und reflektierende Analyse. Der Mystiker bringt seine theologischen Überzeugungen an die mystische Erfahrung heran, er leitet sie nicht daher ab[1]". „Wir können sogar soweit gehen zu sagen, alle wirkliche Religion besteht letztlich in einer mystischen Übung, nämlich indem wir das für uns wirklich machen, was wir nicht wahrnehmen. Hier ist der Punkt, wo die Psychologie des Mystikers versagt. Er will nicht zugeben, daß seine Gewißheit spiritueller Dinge selbsterzeugt ist; er besteht darauf, daß sie eingegeben ist"[2]. „Die Tendenz dieser Erörterung neigt zu der Ansicht, daß die angebliche mystische Offenbarung ein wesentlicher Teil der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung religiösen Lebens ist; ihre Quellen sind die gleichen, und die überlegene Gewißheit und Autorität, die sie für sich beansprucht, ist illusorisch"[3].

James B. Pratts Stellung ist weniger scharf umrissen als unsre eigene oder die der zwei eben genannten Autoren. Die Bemerkungen in Petit zum Kapitel „Gefühl der Gegenwart" mögen den Leser in diesem Zusammenhang interessieren.

---

[1] The Sources of Mystical Revelation, Hibbert Journ. Vol. 6, p. 367, 1907—08. Die Kursive ist von uns.

[2] Loc. cit. p. 372.

[3] Ibid.

XIII. Kapitel.

Das Schwinden des Glaubens an eine persönliche übermenschliche Ursache und das Wohlergehen der Menschheit.

Unser Ziel in diesem Buche war, soviel wie möglich über das mystische Erlebnis herauszufinden; unsere Forschung hat sich daher ohne Rücksicht auf praktische Folgen vorwärts bewegt. Aber wir möchten diese Seiten nicht gern abschließen, ohne einige Bemerkungen über die praktischen Folgen, die eine Verdrängung des Glaubens an eine übernatürliche persönliche Ursache durch den Glauben an eine natürliche Kausalität nach sich ziehen würde.

Wir bewegen uns nicht mehr im Dunkeln hinsichtlich der Häufigkeit der beiden hauptsächlichen herkömmlichen religiösen Überzeugungen unter den geistigen Führern. Eine in den Vereinigten Staaten ausgeführte sorgfältige Statistik nach anerkannten statistischen Methoden ergab folgenden Prozentsatz von Gläubigen:

An den Gott der christlichen Kirchen glauben:	Physiker	Biologen	Historiker	Soziologen	Psychologen
Weniger Bedeutende	49,7	39,1	63,0	29.2	32,1
Bedeutendere	34,8	16,9	32,9	19,4	13,2
An Unsterblichkeit glauben:					
Weniger Bedeutende	57,1	45,1	67,7	52,2	26,9
Bedeutendere	40,0	25,4	35,3	27,1	8,8

Diese Zahlen zeigen, daß der Glaube an den erörterten Gott[1] unter den geistigen Führern in den Vereinigten Staaten noch weit verbreitet ist. Besonders kennzeichnend ist aber die Entdeckung, daß Glaube viel häufiger unter den weniger, als unter den mehr Hervorragenden ist, und daß nicht nur der Grad der Tüchtigkeit, sondern auch die Art des Wissens in kennzeichnender Weise auf die Ablehnung dieser Überzeugungen bezogen ist.

„Die Bezogenheit, die sich ausnahmslos in jeder einzelnen unserer Gruppen zwischen Eminenz und Unglaube zeigt, scheint mir von schwerwiegender Bedeutung. In drei von diesen Gruppen (Biologen, Historiker, Psychologen) ist die Anzahl der Gläubigen unter Männern von größerer Bedeutung nur halb, oder weniger als halb so groß wie die Anzahl der Gläubigen unter den weniger bedeutenden Männern. Ich sehe nicht, wie man dem Schluß ausweichen könnte, daß Unglaube an einen persönlichen Gott und an persönliche Unsterblichkeit direkt proportional sei den Fähigkeiten, die in den fraglichen Wissenschaften zum Erfolg führen. Welches diese Fähigkeiten sind, werden wir im folgenden Abschnitt sehen.

„Das Studium der Tabellen betreffs der Wissensart, die Unglauben begünstigt, zeigt, daß die Historiker und die Physiker die größere, dagegen die Psychologen, Soziologen und Biologen die kleinere Zahl liefern. Die Erklärung, die ich angeboten habe, ist, daß Psychologen, Soziologen und Biologen in sehr großer Anzahl eine feststehende Ordnung im organischen und psychischen Leben, und nicht nur im anorganischen Dasein anerkennen; während häufig Physiker die Geltung unabänderlicher Gesetze nur in der anorganischen Welt anerkennen. Der Glaube an einen persönlichen Gott, wie er für den Zweck unserer Untersuchung definiert wurde, ist daher den Erforschern des psychischen und des organischen Lebens weniger oft möglich als den Physikern.

„Die Stelle, die die Historiker neben den Physikern einnehmen, scheint anzuzeigen, daß z. Zt. die Herrschaft des Gesetzes sich nicht so klar in den Geschehnissen offenbart, von denen die Geschichte handelt, wie in der Biologie, Volkswirtschaft und Psychologie. Eine große Zahl von Historikern sehen noch immer die Hand Gottes in menschlichen Dingen. Der für die christlichen Überzeugungen destruktive Einfluß, der nach dieser Deutung gründlicher Kenntnis vom organischen und psychischen Leben zugeschrieben wird, zeigt sich hinsichtlich des psychischen Lebens unwiderleglich darin, daß, während

[1] Ein Gott, der auf die physische Welt, oder wenigstens auf den Menschen, auf Wunsch, Verlangen oder Verdienst des Menschen hin, einwirkt, d. h. der Gott der anerkannten Christlichen Religion, welche Form sie auch angenommen haben mag.

in jeder andern Gruppe die Zahl der Gläubigen an die Unsterblichkeit größer ist als die der Gottesgläubigen, es bei den Psychologen bemerkenswerterweise umgekehrt ist; die Zahl der an Unsterblichkeit Glaubenden unter den bedeutenderen Psychologen sinkt auf 8,8%. Man darf wohl behaupten, daß, je größer im allgemeinen die Fähigkeit des Psychologen als Psychologen ist, es desto schwerer für ihn wird, an die Fortdauer des individuellen Lebens nach dem körperlichen Tode zu glauben" [1].

Natürlich darf man nicht glauben, daß Unglaube an Gott, wie definiert, eine materialistische Philosophie bedeutet. Die Nichtgläubigen an den Gott der Christlichen Kirchen können, und man weiß, viele tun es, an einen anders vorgestellten Gott glauben.

Aber der Druck der öffentlichen Meinung zugunsten des herkömmlichen Gottesglaubens ist in den Vereinigten Staaten ungeheuer viel stärker, als die Häufigkeit des Glaubens unter den Männern der Wissenschaft rechtfertigen würde. Dies ergab sich verschiedentlich bei der eben erwähnten statistischen Untersuchung und läßt sich aus neueren Vorkommnissen hierzulande erschließen.

Und doch ist die Nation sicherlich nicht christlich, sofern wirklicher Glaube an die Lenkung der menschlichen Dinge durch eine göttliche Person christlicher Glaube ist. Staatsmänner vertrauen so wenig auf Gott wie Distriktspolitiker. Ein jeglicher ihrer Schritte verleugnet die Idee, daß sie Gott als irgendwie beteiligt an der Handhabung der internationalen Beziehungen oder an städtischer Wahllistenmacherei ansehen. In der Führung unbedeutender Geschäfte wie ungeheurer Staatsangelegenheiten ist nirgends eine überzeugende Andeutung eines wirksamen Glaubens an göttliche Aktion zu finden. Die dürftigen Reste sozialen Herkommens, die diesen Glauben ausdrücken, erscheinen heute kläglich unangebracht. Die Gebete des Kongreß-Kaplans zum Allmächtigen, die jährliche Dank-Proklamation und dergleichen, werden heut zu unpassendem Formalismus.

Die Aufrechterhaltung von Gebärden und Bekenntnissen des Glaubens angesichts beharrlicher Verleugnung im Handeln wirkt sich nirgends katastrophaler aus als in den Kirchen. Nicht-Glaube an die göttliche Vorsehung ist in den Kirchen und theologischen Seminaren der Ruin geistiger Ehrlichkeit und der Hauptgrund ihrer Schwäche. Ihr Einfluß hat wegen des Niedergangs des Glaubens an das fundamentale christliche Dogma abgenommen [2]. Da die Wiedereinsetzung dieses Glaubens durch jeden Fortschritt der Wissenschaft hoffnungslos gemacht zu werden scheint, so hat man die Gesundung der Kirchen in einer Umwandlung der Gottesvorstellung zu suchen, die diese der modernen wissenschaftlichen Bildung allgemein annehmbar machen würde. Dann würden die wohltätigen Kräfte, die heut in der Menschheit im Konflikt liegen und sich gegenseitig zerstören, einen harmonischen Ausdruck finden. Religion und Wissenschaft würden Hand in Hand an der Hervorbringung eines besseren und glücklicheren — eines göttlicheren — Menschen arbeiten [3].

* * *

Es wäre in der Tat überraschend, wenn an der religiösen Mystik, einer Bewegung, die beinah mit der Geburt des Menschen begann und nie aufgehört hat, Vieler Aufmerksamkeit zu fesseln und unbegrenzte Bewunderung zu erhalten, nichts wäre, was eine dauernde Stelle unter den Mitteln der Selbsthebung verdiente. Die herkömmliche Vorstellung von dem mystischen Agens könnte falsch, gewisse angebliche Segnungen der mystischen Ekstase könnten illusorisch oder Schlimmeres sein und dennoch könnte es möglich sein, sie in einigen ihrer Züge zu rechtfertigen.

---

[1] The Belief in God and Immortality, 2. Aufl., Chicago, The Open Court Publishing Co., 1921. Das Buch besteht aus drei Teilen, Teil II (S. 172—287) ist eine statistische Untersuchung, die sich wesentlich auf die Personen bezieht, die in Cattell's American Men of Science verzeichnet sind, sowie auf College Studierende. Die Klassifikation nach der Bedeutung wurde ermöglicht durch die Sternchen der bedeutenderen Namen in diesem Nachschlagebuch. Wie die Auswahl unter Cattells Leitung getroffen wurde, steht in meinem Buche S. 248, Anm.

[2] Nicht der Nicht-Glaube an die Jungfräuliche Geburt, sondern Nichtglaube an die Art von göttlicher Vorsehung, die zum Gottesdienst aller christlichen Kirchen gehört, ist die tiefere Ursache ihrer Lähmung.

[3] Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, daß die Religionen nie Protagonisten des höheren wissenschaftlichen Erkennens gewesen sind. Sobald offenbar wurde, daß die Wissenschaft vielen Dogmen an die Wurzel ging, die amtlich für eine oder die andere der Religionen als wesentlich galten, stellten sich ihre meisten Geistlichen und Anhänger offen der Entwicklung der höheren wissenschaftlichen Erziehung entgegen, oder sahn sie wenigstens mit Mißtrauen an.

Die frühere und jetzige Kälte, um nicht zu sagen aktive Gegnerschaft, gegen höhere wissenschaftliche Ausbildung unter den Verantwortlichen der organisierten christlichen Religion wird notwendig solange anhalten, wie die in Bekenntnissen und Andachtsbüchern ausgesprochene Gottesvorstellung bleibt, was sie ist. Heute sind in den Vereinigten Staaten die Fundamentalisten direkt oder indirekt, bewußt oder unbewußt, der Entwicklung der biologischen Wissenschaften hinderlich, obgleich ihr großer praktischer Wert überzeugend dargetan worden ist.

Wir sahen, daß die Mystiker die Gewißheit wunderbarer Erkenntnis und Fähigkeiten erlangen; einen köstlichen Eindruck von Freiheit und unbegrenzter Macht; und, in den höheren Religionen, eine sittliche Läuterung und Vereinheitlichung, die in ihrer Schätzung den Universalen Willen zu ihrem eigenen Willen macht. Viel davon, aber nicht alles, ist illusorisch. Von der christlichen Mystik können wir sagen, die Erquickung, die mit der Aufgabe der Verwicklungen, Kämpfe und Nöte des Lebens verknüpft ist, die Vereinheitlichung des Geistes durch eine — wenn auch vorübergehende — Läuterung von selbstischen Tendenzen und Zielen, und der Trost und Optimismus des Glaubens an die stärkende Gegenwart Gottes: Das sind alles ungeheuere und wünschenswerte Realitäten.

Erinnern wir uns nun, daß diese Ergebnisse aus der Praxis sogar jenen gemäßigten Formen der mystischen Anbetung folgen, die in den christlichen Kirchen gewöhnlich sind. Der erste Schritt zur Hervorbringung des mystischen Zustandes ist die Meditation, die man als die Sammlung der Aufmerksamkeit auf einen Gedanken oder Gegenstand beschreibt. Dann kommt die Kontemplation, während welcher die diskursive Geistestätigkeit weiter reduziert wird. Der Geist wird von einem „einfachen affektiven Gedanken" absorbiert. Danach, falls der mystische Prozeß andauert, manifestieren sich die Eigentümlichkeiten des Trance klarer: Die Sinne hören überhaupt auf, auf äußeren Anreiz zu reagieren, und die Seele, nur ihrer Gottesnähe sich bewußt, scheint gänzlich in sich selbst zurückgezogen. Völlige Bewußtlosigkeit kann das Erlebnis beenden.

Nun machen die frühen Stadien dieser mystischen Reise, Meditation und Kontemplation, das Gebet aus, wenn Bitten und fürbittendes Gebet seiner höheren Form Platz gemacht hat, wie sie im Christentum herrscht.

Erinnern wir uns weiter, daß weder die Hervorbringung der für die mystische Anbetung charakteristischen Geisteszustände noch ihre wesentlichen Wirkungen den Glauben an die kausale Aktivität eines persönlichen Agens notwendig machen, und daß, wenn man diese Kausalvorstellung von der mystischen Methode trennt, ihre Verwandtschaft mit gewissen neueren psycho-therapeutischen Methoden offenbar wird. Es genügt hier der Hinweis auf den therapeutischen Gebrauch der Suggestion in Hypnose und schlafnahen Zuständen; die verwandten Methoden verschiedener Schulen von Geist-Heilern; und, aus noch jüngerer Zeit, die Methode der Psychoanalytiker, die die Wiederherstellung der geistigen Ganzheit, die Vereinheitlichung des Bewußtseins, erstreben.

Der Psychiater und der Psychoanalytiker sehen jetzt ihre Probleme darin, Mittel und Wege zu finden:

I. Um Energie zu sparen durch Vereinfachung des Lebens und durch Ausschaltung der Verschwendung aus inneren Antagonismen, Widersprüchen, Hemmungen, Verdrängungen, ob diese das Ergebnis intellektueller Unzulänglichkeit oder moralischer Defekte seien.

II. Um Energiequellen anzuregen, die unangezapft geblieben sind, und um so das Leben auf ein höheres psychologisch-physiologisches Niveau zu heben.

III. Um das Leben auf der Grundlage dauernder Interessen und unifizierender Vorstellungen und Ziele zu organisieren, und um so das Ersparen und Anregen von Energie zu vervollständigen.

Am Ende des Kapitels über das Gefühl der Gegenwart sind sowohl der dirigierende wie der energisierende Einfluß des Arztes beleuchtet worden. Ein Psychiater im Besitz der höheren und feineren psychologischen Kenntnis nimmt die Stelle sowohl des Arztes wie des religiösen Leiters der Seele ein. Er tut nicht nur der Verschwendung Einhalt und erzeugt Energie durch physiologische Mittel, sondern, da er auch praktischer Psychologe ist, organisiert und dirigiert er ihre Manifestationen, indem er Ziele und Grundsätze der Führung anregt, die ganz angemessen „spirituell" heißen können. So vermag er die Glückseligkeit hervorzurufen, die mit dem Frieden der Passivität und dem Frieden der Aktivität kommt.

Von Mystikern wie Seuse, St. Theresa, St. Catharina von Genua, Mme. Guyon und St. Marguerite Marie kann man ohne Übereilung oder Gottlosigkeit behaupten, die beste heutige Psychotherapie hätte ihnen viel physisches und seelisches Leiden erspart, sie auf natürlichen Wegen zu einer früheren Selbsterfüllung und zu einem Vollkommenheitsgrade geführt, der ethisch oder sonst in keiner Weise dem von ihnen in ihren aktiven Lebensphasen erreichten nachstand. Die Zeit ist nicht mehr fern, wo es genau so unangebracht erscheinen wird, Fälle sozialer Mißordnung mit der mystischen religiösen Methode zu behandeln, als es jetzt wäre, den Geistlichen irgendeiner Religion gewisse unglückliche Insassen unsrer Irrenhäuser zum Exorzismus zu überantworten.

Zur Heilmethode, wie sie auch heiße, gehört gewöhnlich die Versetzung des Subjekts in einen Zustand der Entspannung, Passivität und geistigen Vereinfachung. Sein Blick wird abgewandt von der Gegenwart, die sich nicht lenken läßt; ab von der wechselnden Oberfläche der Dinge, in der Erwartung, daß etwas Tieferes, Wahreres, Dauernderes sich geltend machen und eine beherrschende und vereinheitlichende Rolle übernehmen wird. Und so können Psychotherapeuten und Lehrer der Ethik, sogar trotz Ablehnung der orthodoxen Theologie, mit dem Mystiker John Woolman zusammengehn, wenn er schreibt: „Die Notwendigkeit einer inneren Stille hat sich meinem Geiste klar gezeigt,

in wahrem Schweigen erneuert sich die Kraft, der Geist entwöhnt sich aller Dinge, außer sofern sie in dem göttlichen Willen genossen werden."

So werden wir darauf geführt, die mystische Methode der Seelenheilung als eine Annäherung an heutige, mehr oder weniger wissenschaftliche Methoden der Psychotherapie anzusehn [1]. Die Wirkungen dieser Methoden haben eine gemeinsame, doppelte Quelle: (A) Eine moralische und physische Erquickung findet statt, ganz ohne Rücksicht auf eine Idee oder ein Ziel im Geiste der Person. Dies ist eine direkte Folge der physiologischen Veränderung, die durch den Übergang vom gewöhnlichen Bewußtseins- zum Trancezustand entsteht. Wir erinnern in diesem Zusammenhang an Maupassants eindrucksvolle Beschreibung der Wirkungen eines Trunkenheits-Exzesses: „Ein gutes Bad des Vergessens, aus dem man sich erledigt und doch verjüngt erhebt; eine große Purgierung, die wie mit Feuer Leib und Seele scheuert." (B.) Die im Geist des Subjekts herrschenden Ideen und Ziele üben einen ungewöhnlich machtvollen Einfluß aus, weil alle diese verwandten Zustände Bedingungen gesteigerter Empfänglichkeit darstellen.

Es gehört zu den Aufgaben der Psychologie, die geistige Verfassung zu bestimmen, die eine Person den inneren oder äußeren Einflüssen, denen es erwünscht sein mag sie zu unterwerfen, im höchsten Grade empfänglich machen würde.

* * *

Der Ruf ertönt von allen Seiten, daß das Christentum versagt hat; ihm antwortet der Gegenruf, „das Christentum ist noch nie erprobt worden!" Dem erwidert ein Soziologe: „Wenn eine Religion, die 2000 Jahre bestanden hat und 1500 Jahre offiziell von den mächtigsten Nationen bekannt worden ist, noch nicht erprobt worden ist, hat sie versagt."

Wenn die Ideale der christlichen Religion sich in weitgehendem Maße nicht realisiert haben, so kommt es nicht nur daher, daß es Ideale sind, es kommt auch daher, daß die in der christlichen Gottesverehrung verkörperte kausale Vorstellung in großem Umfang unfähig ist, die erwünschten Ergebnisse zu zeitigen. Flehen zum Allmächtigen Vater um Schutz vor körperlichem und sittlichem Schaden, Dank und Preis ihm für einen Anteil an Gedeihen und Glück, und das Suchen nach Erleuchtung und Macht im Gebet und in der Kommunion mit der angeblichen persönlichen Ursache aller guten Dinge — das sind Methoden von einiger Nützlichkeit, aber man weiß jetzt, daß es nicht die wirksamsten zur Verfügung stehenden Methoden sind.

Soll zu der Verwirklichung der erhabenen Ziele des Christentums hin schneller fortgeschritten werden, so müssen seine primitive Kausalvorstellung und die darauf beruhenden Methoden der Anbetung ersetzt werden von wissenschaftlichem Verständnis für Verursachung und damit übereinstimmenden Methoden. Dann kann man erwarten, daß die spirituelle Hebung an Schnelligkeit wetteifern wird mit der Hebung in Sachen der Gesundheit und Langlebigkeit, die aus der Entdeckung und Anwendung medizinischer Erkenntnis gefolgt ist.

* * *

Nicht die Verdrängung des religiösen Geistes durch die Wissenschaft wird hier angedeutet, sondern die Aufnahme der zur Sache gehörigen wissenschaftlichen Erkenntnis in die Religion. Die Hoffnung der Menschheit ruht auf der Zusammenarbeit von religiösem Idealismus und Wissenschaft, indem der eine das zu erreichende Ideal, und die andere, soweit sie kann, die physischen und psychologischen Mittel und Methoden zur Erreichung liefert.

[1] In einigen der anerkannten Kirchen ist mit besserem Wissen der Versuch gemacht worden, psychologische Kenntnis in Verbindung mit der Religion nutzbar zu machen. Auf die falsche Stellung, in die diese Kirchen dadurch gebracht wurden, daß sie anerkennen mußten, die religiöse Methode habe keine Heilung hervorgebracht, „die nicht mit ähnlichen Heilungen durch die Psychotherapie ohne Religion in Parallele gesetzt werden könnten", wird höchst interessant hingewiesen in dem neuerlichen Bericht des Komitees, das vom Erzbischof von Canterbury in Übereinstimmung mit Resolution 63 der Lambeth-Konferenz von 1920 ernannt wurde. Dieser Bericht über The Ministry of Healing ist im Churchman (New York) 16. Februar 1924, veröffentlicht worden. Das vorhergehende Zitat ist aus diesem Bericht genommen.

Druck der Universitätsdruckerei H. Stürtz A. G., Würzburg.



